全　訳

正法眼藏

卷　三

中村宗一

誠信書房

訳者

中村宗一
中村宗淳
棚橋一晃

協力者

竹内三郎
六鹿賢吉
小笠原剣一
藤井定
桑原邦夫
河合文子

下道即難若僧上樹也致将一問来
いま致将一問来をきらひ盡力来すと
もこの問きたるおほしくおろそかにゑてくるうべし
らくを答するともみちたる問来せらるゝをし
あまねく古今は老古錐まゝに香嚴
呵呵大笑するなるべし樹上道なるや樹
下道なるや答西来意なるや不答
西来意なるや　試道看

正法眼藏西来意第六十二
爾時寛元二年甲辰二月四日在越
宇深山裏示衆

序

道元禅師が正法眼蔵九十余巻の八、九分通りを、書き終えられようとする或る夜であった。永平寺道場の伽藍造営も、まさに完了しようとしている夜であったという。禅師の垂誡があるというので、一同が参集した。禅師は道場の壇上に立って、拄杖をづしりと撞かれた。静謐が漲り流れた。禅師は親示された。

仏法は仏法を以て批判すべし。

天魔・外道・三界・六道の法を以て、批判すべからず。（永平広録巻第二所載）

ここに「批判」とあるそれは、世上の人々が相対的な知識や行動によって、真理性や有効性を識別することをいうのでなく、絶対的な叡智・絶対的な行持（清純・高潔な生命的行動）の営みにおいて、味得し体得したるところを、至純至妙なる言動に発することをいうのである。更にいえば、四十二章経において、先覚が唱詠されている「無念の念を念とし、無行の行を行とし、無言の言を言とし、無修の修を修として」、味得し体得し行得することをいうのである。

禅師は絶対的な叡智・絶対的な行持の営みに、終始するにあらざれば、「霊山の拈華」を提示されても、「石窓の犇弓」を提示されても、その真義を体得することができないことを、「批判」という言葉の解明のところで、説示されいる。

禅師の垂誡は、実に悠遠であり、至純であり、峻厳である。しかしながら禅師はまた極めて寛容であり、柔軟であり、世の好好爺が幼児を抱いて、その為すところに一任して、欣然たるそれにも優るものがあって、「張翁、酒を喫して、李翁、酔ふ。――太郎どんが酒を呑めば、次郎どんが立って舞う」、それでいいんだといって微笑していられる。そういう光景をまざまざ感ぜしめられることが、禅師の遺文の中に少くない。

大涅槃の仏の境界を体得するための大修行を致す、その修行の規矩・鉄則を示し、これに寸毫の弛怠があっても、喪身失命を免れないという提示の中に、「無我」に徹するための直路を説き、「無我の妙境」、それが世上一般の人々の生活の中に顕現している事実を見よといって、「張翁、酒を喫して、李翁、酔ふ」、それがいいのだとあるがごときがそれである。

厳にして厳に失せず、緩にして緩に堕せざる中道、常に左右両端を持して、立体的・超立体的、目前の坐蒲・一鉢・一衣にも、久遠劫来の仏々祖々の皮肉骨髄を感じ、仏々祖々の大生命の脈々たるを感じ、未来永劫の生々進展、不連続の連続を証して、不退転なるもの、これが禅師の仏法である。

中村宗一師は夙にこの信証あって、「全訳正法眼蔵」を発願し、既に著々その大業を進められている。道元禅師の御満悦さこそと仰観し、世の多くの人々がこの書によって、道元禅師の仏法に親しまれることを喜び、敢てこれを記して小序となす。

昭和四十七年三月

山田霊林

全訳　正法眼蔵　巻三　目次

口絵　真筆本　西来意（永平寺蔵）

序（山田霊林）

正法眼蔵　総目次

巻一

巻二

凡例

一、上段に原文を掲げる。この原文は、大久保道舟博士が、実に永年に亘って苦辛して集積された結晶ともいうべき、現時において唯一のテキストである。それを忠実に翻刻しながら、この原文による限り読者は安心して、更に研究される基盤が与えられるであろう。

二、ただ、原文が漢字の旧書体であるため、現代的教養を持つ読者の為に、当用漢字の略体のあるものは、それを用いて、視覚から来る抵抗を少くしようと意図した。

三、原文のルビ、即ち漢字の読みがなは、古写本に忠実に従っているため、原典の面影を尊重して、旧かなづかいのままを掲げたが、写本の種類によって必ずしも統一されていないから、現代字音の発音との対照表を別掲しておいた。

四、下段が、本文の現代訳文である。欧米系の語学的訳文ではなく、日本的の崇高な哲学書であるから、逐次訳では却って盲人の象を探るに似て真意を摑み難いから、説明的意訳の態度を持った。だから、原本に対して訳文の長短がまちまちとなる。従って、分段によって、上下の位置を揃えておいたから、対照されることを望む。

五、説明的な狀訳ともいうべき本文であるから、不明の用語に対しては、すべて、原文のタームによって註解することにした。

六、全五巻中、本文が四巻、別冊となる第五巻には、解説は元より、全体に亘る註解すべきターム、固有名詞のすべてを、まとめて五十音順に排列したから、即ち、註解兼索引が、一団となって盛られているため『正法眼蔵用語辞典』ともいうべき内容と組織をもって、この書は編成されている。

七、本書排列の組織等に就ては、すべて別冊中の解説の欄に詳細に説明されている。

字音仮名遣の対照表（旧→新）

ア行

アウ→オウ
アフ→オウ
イウ→ユウ
イフ→ユウ
エウ→ヨウ
エフ→ヨウ
オフ→オウ

カ行

カウ→コウ
ガウ→ゴウ
カフ→コウ
ガフ→ゴウ
キウ→キュウ
ギウ→ギュウ
キフ→キュウ
キャウ→キョウ
ギャウ→ギョウ
クヮ→カ
グヮ→ガ
クヮイ→カイ
グヮイ→ガイ
クヮウ→コウ
クヮク→カク
クヮツ→カツ
グヮツ→ガツ
クヮン→カン
グヮン→ガン
ケウ→キョウ
ゲウ→ギョウ
ケフ→キョウ
ゲフ→ギョウ
コフ→コウ
ゴフ→ゴウ

サ行

サウ→ソウ
ザウ→ゾウ
サフ→ソウ
ザフ→ゾウ
シウ→シュウ
ジウ→ジュウ
シフ→シュウ
ジフ→ジュウ
シャウ→ショウ
ジャウ→ジョウ
スヰ→スイ
ズヰ→ズイ
セウ→ショウ
ゼウ→ジョウ
セフ→ショウ

タ行

タウ→トウ
ダウ→ドウ
タフ→トウ
ダフ→ドウ
ヂ→ジ
チウ→チュウ
ヂウ→ジュウ
ヂキ→ジキ
ヂク→ジク
ヂツ→ジツ
チフ→チュウ
チャウ→チョウ
ヂャウ→ジョウ
ヂャク→ジャク
ヂュウ→ジュウ
ヂュツ→ジュツ
ヂョ→ジョ
ヂョウ→ジョウ
ヂョク→ジョク
ヅ→ズ
ツヰ→ツイ
テウ→チョウ
デウ→ジョウ
テフ→チョウ
デフ→ジョウ

ナ行

ナウ→ノウ
ナフ→ノウ
ニウ→ニュウ
ニフ→ニュウ
ネウ→ニョウ
ネフ→ニョウ

ハ行

ハウ→ホウ
バウ→ボウ
ハフ→ホウ
バフ→ボウ
ヒウ→ヒュウ
ビウ→ビュウ
ヒャウ→ヒョウ
ビャウ→ビョウ
ヘウ→ヒョウ
ベウ→ビョウ
ホフ→ホウ

マ行

マウ→モウ
ミャウ→ミョウ
メウ→ミョウ

ヤ行

ヤウ→ヨウ
ユヰ→ユイ

ラ行

ラウ→ロウ
ラフ→ロウ
リウ→リュウ
リフ→リュウ
リャウ→リョウ
ルヰ→ルイ
レウ→リョウ
レフ→リョウ

ワ行

ワウ→オウ
ヰ→イ
ヰキ→イキ
ヰツ→イツ
ヰン→イン
ヱ→エ
ヱイ→エイ
ヱツ→エツ
ヱン→エン
ヲ→オ
ヲウ→オウ
ヲク→オク
ヲツ→オツ
ヲン→オン

正法眼蔵第五十一　面授

爾時、釈迦牟尼仏、西天竺国霊山会上、百万衆中、拈二優曇華一瞬目。於レ時摩訶迦葉尊者、破顔微笑。釈迦牟尼仏言、吾有二正法眼蔵涅槃妙心一、附二嘱摩訶迦葉一。

これすなはち、仏仏祖祖、面授正法眼蔵の道理なり。七仏の正伝して迦葉尊者にいたる。迦葉尊者より二十八授して菩提達磨尊者にいたる。菩提達磨尊者、みづから震旦国に降儀して、正宗大祖普覚大師慧可尊者に面授す。五伝して曹谿山大鑑慧能大師にいたる。一十七授して先師大宋国慶元府太白名山天童古仏にいたる。

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼

この時、釈迦牟尼仏は、インドの霊鷲山の説法道場において、多数の仏弟子の前で、優曇華を拈って瞬目せられた。この時、ひとり摩訶迦葉尊者だけが、破顔（にっこり）し、微笑（ほほえむ）された、釈迦牟尼仏が言われた。「吾に正法眼蔵涅槃妙心（仏心）があり、摩訶伽葉尊者に与える」と。これが、即ち、仏から仏へ、祖師から祖師へ正法眼蔵を面授（師と弟子が顔と顔と相面い、対坐して師弟の悟境が相契い相通じて一つになった時、師が弟子に仏心を伝授するのに言葉をもってする）する道理である。

過去七仏がこのように面授正伝して迦葉仏に至り、迦葉尊者から二十八代、面接されて菩提達磨尊者に至り、菩提達磨尊者は、自ら中国に仏道を正伝されて、正宗大祖普覚大師慧可尊者に面授され、五伝して曹谿山大鑑慧能大師に至り、また十七代の面授があり、先師大宋国慶元府太白名山、天童如浄禅師に至ったのである。大宋宝慶元年（一二二五）、乙酉五月一日、道元は先師如浄禅師を妙高台（如浄禅師の居室）で焼香礼拝した。

拝す。先師古仏はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門現成せり。これすなはち霊山の拈華なり、嵩山の得髄なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。

この面授の道理は、釈迦牟尼仏まのあたり迦葉仏の会下にして面授し護持しきたれるがゆゑに、仏祖面なり。仏面より面授せざれば諸仏にあらざるなり。釈迦牟尼仏まのあたり迦葉尊者をみること親附なり。阿難・羅睺羅といへども、迦葉の親附におよばず。諸大菩薩といへども、迦葉の親附におよばず、迦葉尊者の座に坐することえず。世尊と迦葉と、同坐し同衣しきたるを、一代の仏儀とせり。迦葉尊者したしく世尊の面授を面授せり。心授せり、身授せり、眼授せり。釈迦牟尼仏を供養恭敬、礼拝奉覲したてまつれり。その粉骨砕身、いく千万変といふ

先師天童和尚は、はじめて道元に対面された。その時如浄禅師は、私に面授されて言われた。「仏から仏へ、祖師から祖師へ、面授の仏法が現成した。これが、霊鷲山の釈尊の拈華である。嵩山の二祖慧可大師の得髄である。黄梅山の五祖から六祖への伝衣である。洞山の面授である。これが仏祖の正法眼蔵の面授である。わが天童山にのみこの面授の相伝がある。吾が家以外の人は、夢にも見たことのないことである」と。

この面授の道理は、釈迦牟尼仏が迦葉仏の弟子として迦葉仏から面授されてきたのであるから、仏祖の面授である。このように仏祖から仏祖の面授でなければ仏祖ではない。釈迦牟尼仏が現前に迦葉尊者を見られたことが、仏心を親しく与える面授である。弟子の阿難尊者や、釈尊の実子である羅睺羅尊者でも、迦葉尊者と釈尊の面授には及ばない。多くの大菩薩でも、迦葉尊者の面授には及ばない。迦葉尊者の地位に坐ることはできない。世尊と迦葉尊者とが同じ座に坐られ、同じ袈裟を搭けられたことを、未曾有の仏道の具体的な姿とし、仏の行としたのである。迦葉尊者は、親しく世尊に面授せられたのである。釈迦牟尼仏を供養し、恭敬し、礼拝し、奉仕せられたのである。その骨を紛にし、身を砕く修行の相は、どれほど厳しくはげしいものであったかは、言葉では言い尽くすことのできないものである。自己の面目は自我の面目でなく、自我の面目を超越した面目、仏の面目、如来の面目である。その面目を迦葉尊者

ことをしらず。自己の面目は面目にあらず、如来の面目を面授せり。

釈迦牟尼仏、まさしく迦葉尊者をみまします。迦葉尊者、まのあたり阿難尊者をみる。阿難尊者、まのあたり迦葉尊者の仏面を礼拝す。これ面授なり。阿難尊者この面授を住持して、商那和修を接して面授す。商那和修尊者、まさしく阿難尊者を奉覲するに、唯面与面、面授し面受す。かくのごとく、代代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師は弟子をみるによりて面授しきたれり。一祖一師一弟としても、あひ面授せざるは仏仏祖祖にあらず。たとへば、水を朝宗せしめて宗派を長ぜしめ、燈を続して光明つねならしむるに、億千万法するにも本枝一如なるなり、また啐啄の迅機なるなり。

しかあればすなはち、まのあたり釈迦牟尼仏をまぼりたてまつりて、一期の日夜をつめり。仏面に照臨せられたてまつりて、一代の日夜をつめり。これいく無量劫を往来せりとしらず。し

は面授されたのである。

釈迦牟尼仏は、正しく現前の迦葉尊者の面目を御覧になられたのである。迦葉尊者は、現前の阿難尊者の面目を見られたのである。阿難尊者は現前の迦葉尊者の仏面を礼拝せられたのである。これが面授である。阿難尊者は、この面授を保ちつづけられ、商那和修尊者に対しても面授し、商那和修尊者は師の教えのまま参学修行して、遂に師に面々相対し仏道を面授したのである。

歴代の正嫡の祖師とその弟子との関係は、師は弟子を正しく見、弟子は師を正しく見る、師は弟子の証契の境地を見るし、弟子は師の境地を見得する。言葉を換えて言えば師の仏としての人格と弟子の仏としての人格が相対する時、その両面は一面となって師資一面、師嗣和融の時が面授である。一祖、一師、一弟としても、この対面、この面授しないのは、仏仏ではない、祖祖ではない。譬えば、大地の河の水を一つ処に溜めて海となし、仏法の宗源に流入させて、仏法の部分たる河の水を海に帰するように、宗派を興隆させ、または燈を絶やすことなく永遠の輝きを保つには相続の相はあるが、本と末とは一つである如くである。また、玉子の中から雛が生れる瞬時、外から親鳥のついばむ箇処と、内から雛のつく箇処とが合致して始めて玉子の殻が割れるように、内外の動作が一瞬の間隙もなく迅速機敏に働くのが面授である。

づかにおもひやりて随喜すべきなり。
釈迦牟尼仏の仏面を礼拝したてまつり、釈迦牟尼仏の仏眼をわがまなこにうつしたてまつり、わがまなこを仏眼にうつしたてまつりし、仏眼睛なり、仏面目なり。これをあひつたへて、いまにいたるまで一世も間断せず面授しきたれるは、この面授なり。而今の数十代の嫡嫡は、面面なる仏面なり、本初の仏面に面受なり。この正伝面授を礼拝する、まさしく七仏釈迦牟尼仏を礼拝したてまつるなり、迦葉尊者等の二十八仏祖を礼拝供養したてまつるなり。仏祖の面目眼睛、かくのごとし。この仏祖にまみゆるは、釈迦牟尼仏の七仏にまみえたてまつるなり。仏祖したしく自己を面授する正当恁麽時なり。

面授仏の面授仏に面授するなり。葛藤をもて葛藤に面授して、さらに断絶せず。眼を開して眼に眼授し、眼受す。面をあらはして面に面授し、面受す。面授は面処の受授なり。心を拈じ

この話によっても我々は、現前に釈迦牟尼仏を一心に信じ続けて一生涯、毎日毎日の一時一時を仏道の中に生きているのである。釈迦牟尼仏の顔を拝見して終日終夜に信行し、生涯の朝夕に積み重ね続けているのである。このことが、今日までどれ程無限に繰り返されたことであろうか。静かにこのことを振りかえり記憶して、仏道に一心に帰依して、信じ行ずることである。

釈迦牟尼仏の仏面を、礼拝し奉り、釈迦牟尼仏の仏眼を、我が眼に移し、我が眼を仏眼に移し奉ったところに仏の眼が現われ、仏の面目が現前するのである。この仏の眼、仏の面目を相い伝えて今に至るまで一代も断絶することなく面授されて来たのが、この面授である。

今日の現成であるところの数十代の嫡々の仏祖の面は、一面一面すべて仏面そのもので、最初の本源である仏面を面授するものである。この正伝の面授を礼拝するのは、正しく過去七仏、釈迦牟尼仏を礼拝し奉るのである。迦葉尊者等歴代の二十八人の仏祖の面目、仏祖の眼は、このようである。この仏祖に相見するのは、釈迦牟尼仏等の七仏に相見するのである。これ即ち仏祖が自己より自己に面授する正にその時である。面授仏が面授仏に面授するのである。即ち蔓が蔓にまきつくように面授して、更に断絶しないのである。仏眼を開いて仏眼に眼授し、眼受するのである。面を現わして、面に面授し面受するのであ

て心に心授し、心受す。身を現じて身を身授するなり。他方他国もこれを本祖とせり。震旦国以東、ただこの仏祖正伝の屋裏のみ、面授面受あり、あらたに如来をみたてまつる正眼をあひつたへきたれり。

釈迦牟尼仏面を礼拝するとき、五十一世ならびに七仏祖宗、ならべるにあらず、つらなるにあらざれども、倶時の面授あり。一世も師をみざれば弟子にあらず、弟子をみざれば師にあらず。さだまりてあひみあひみえて面授しきたれり、嗣法しきたれるは、祖宗の面授処道現成なり。このゆゑに、如来の面光を直拈しきたれるなり。

しかあればすなはち、千年万年、百劫億劫といへども、この面授これ釈迦牟尼仏の面現成授なり。この仏祖現成せるには、世尊・迦葉、五十一世、七代祖宗の影現なり。光現成なり、身現成なり。心現成なり。失脚来なり、尖鼻来なり。一言いまだ領覧せず、半句いまだ会せずといふとも、師すでに裏頭

る。面授は面の受授である。仏心をもって仏心に心授し心受するのである。仏身を現わして、仏身を自授するのである。どんな所でも、どんな他国も、これを本祖とするのである。中国より東には、ただこの仏祖正伝の達磨門下にのみ、面授面受がある。仏眼を開いて、新たに、仏を見奉る正眼を、相い伝えて来たのである。

釈迦牟尼仏の面を拝する時に、五十一世、ならびに七仏、祖師方の姿が並んでいるのではない。列を作っていられるわけではないが、時を同じうして面授があるのである。師を見ない弟子、弟子を見ない師は、師でもなく弟子ではない。必ず、師と弟子と相見し、相見せられて、面授して来られたのである。仏道を嗣いで来られたのは、この仏祖方の面授の対面相見の仏道の現成である。だから仏祖の面目の光明と直結するのである。

この故に、千年万年を経ても、或いは永劫の時間を隔てていても、この面授は釈迦牟尼仏の面の現成の「授」である。この仏祖の現成とは世尊及び伽葉尊者等の、五十一代の仏祖、及び過去七仏の姿の現成である。仏光明の現成であり、仏身の現成であり、仏心の現成である。仏の眼鼻耳舌身意の現成である。

弟子が師の一言半句をも了解し得なくとも、師が弟子の全身心が仏道を求める者として認める時、弟子もまた師に全身心を投げ出して仏道を求める時、これは正伝の面授である。この仏道の現成によって、このような面授を尊重する

より弟子をみ、弟子すでに頂𩕳より師を拝しきたれるは、正伝の面授なり。

かくのごとくの面授を尊重すべきなり。わづかに心跡を心田にあらはせるがごとくならん、かならずしも太尊貴生なるべからず。換面に面受し、廻頭に面授あらんは、面皮厚三寸なるべし、面皮薄一丈なるべし。すなはちの面皮、それ諸仏大円鏡なるべし。大円鑑を面皮とせるがゆゑに、内外無瑕翳なり。大円鑑の大円鑑を面授しきたれるなり。

まのあたり釈迦牟尼仏をみたてまつる正眼を正伝しきたれるは、釈迦牟尼仏よりも親曾なり、眼尖より前後三三の釈迦牟尼仏を見出現せしむるなり。かるがゆゑに、釈迦牟尼仏をおもくしたてまつり、釈迦牟尼仏を恋慕したてまつらんは、この面授正伝をおもくし尊宗し、難値難遇の敬重礼拝すべし。すなはち如来を礼拝したてまつる

のである。

面授は仏教に於ける一大事であるから、師の心と弟子の心が相通ずることがあれば、面授の儀式の如きは必ずしも重大ではないなどと無視してはならない。面授は師の面目そのままを、弟子の面目に換えて面授し、師の今までの我慾迷妄の煩脳を証りの境地に転回させて面授することがあれば、面受した弟子の面の皮は仏の面皮であるから、その面皮は世間のものとはちがい厚さ三寸、薄きこと一丈ということになろう。この面皮は、そのままに諸仏の大円鏡（完全な相）である。大円鏡を、我らの面皮とするがため、この大円鏡は内も外も、八面玲瓏、蔵れるところなく、ありのまま明歴々と現われているのである。即ち大円鏡が、大円鏡を面授しているのである。

面授は現前に釈迦牟尼仏を見奉る正法眼を正伝して来たのであるから、釈迦牟尼仏よりも親しいと言うべきである。それは自己の眼より、過去、現在、未来にわたって、無数の釈迦牟尼仏を出現せしめ見奉るのである。即ち仏眼を、自己の眼に移し変える時、仏の面目が現成するのである。

この故に、釈迦牟尼仏を尊重し奉り、釈迦牟尼仏を慕い奉るならば、この面授の正伝を重大事とし尊崇し、容易に値うことできない面授を敬重し、礼拝すべきである。面授を礼拝するのは、如来を礼拝し奉ることであり、仏に面授せ

なり、如来に面授せられたてまつるなり。あらたに面授如来の正伝參学の宛然なるを拝見するは、自己なりとおもひきたりつる、自己なりとも、他己なりとも、愛惜すべきなり、護持すべきなり。

屋裏に正伝しいはく、八塔を礼拝するものは、罪障解脱し、道果感得す。これ釈迦牟尼仏の道現成処を、生処に建立し、転法輪処に建立し、成道処に建立し、涅槃処に建立し、曲女城辺にのこり、菴羅衛林にのこれる、大地を成じ大空を成せり。乃至、声香味触法色処等に塔成せるを礼拝するによりて、道果現成す。この八塔を礼拝するを、西天竺国のあまねき勤修として、在家出家・天衆人衆、きほうて礼拝供養するなり。これすなはち一巻の経典なり。仏経はかくのごとし。

られ奉るのである。この正しい面授によって仏知見の眼から限りない仏を見出したことは、新しく面授による「仏の正伝」を参学した結果として、歴然たる仏を拝見するものであり、そのようなことは証悟の体験なる自己であると思ってきた自己の仏であっても、また或いは他の仏であったとしても、いずれにせよ愛惜すべきであり、その仏はどこまでも護持すべきである。

仏祖の正伝の語に八塔を礼拝する者は迷妄・罪悪を解脱して、仏道の功徳を得て成道を感得することができると伝える。この八塔は、釈尊が伝道を完成された記念すべき霊場に塔を建てて顕彰したのである。誕生の地（カピラ城ルンビニー園）、最初の説法地（ハラナ国鹿野苑）、成道の地（尼連禅河畔の菩提樹下）、涅槃の地（クシナガラ城外の沙羅双樹下）に塔を建立した（以上が四大霊塔、のち祇園精舎・曲女城・王舎城・毘舎離の菴羅衛林の説法地を加えて八大霊塔とする）。現に曲女城には宝楷が、菴羅衛林には円寂塔が残るばかりでなく大地にも大空にもその功徳が現成するのである。または声塔、香塔、味塔、触塔、法塔、色塔として現成するのである。この塔を礼拝することによって、仏道を成就する体験が現成するのであるという。この八塔を礼拝するのを、インドでは、一般の習慣的な修行として、在家・出家の別なく多くの人々が競って礼拝し供養するのである。これら有形、無形の諸々の塔は一巻の経典であると言い得る。仏経というものは、このようなものである。

いはんやまた、三十七品の法を修行して、道果を箇箇生生に成就するは、釈迦牟尼仏の亙古亙今（くゎんこくゎんこん）の修行修治の蹤跡を、処処の古路に流布せしめて、古今に歴然（れきねん）せるがゆゑに成道す。

しるべし、かの八塔の層層なる、霜華いくばくかあらたまる。風雨しばしばをかさんとすれど、空にあとせり、色にあとせるその功徳を、いまの人にをしまざること減少せず。かの根力・覚道、いま修行せんとするに、煩悩あり、惑障ありといへども、修証するに、そのちからなほいまあらたなり。

釈迦牟尼仏の功徳、それかくのごとし。いはんやいまの面授は、かれらに比準すべからず。かの三十七品菩提分法は、かの仏面・仏心・仏身・仏道・仏尖・仏舌等を根元とせり。かの八塔の功徳聚、また仏面等を本基とせり。いま学仏法の漢として、透脱（とうとつ）の活路に行履（あんり）せんに、閑静（かんじゃう）の昼夜、つらつら思

ましてや、この八塔の礼拝ばかりでなく、証契（さとり）を得る三十七種の法を修行して仏道を体験することは、未来永劫に亙る仏道を現成せしめ、釈迦牟尼仏の無限の過去、無限の現在の修証の行跡が、到る処の古路に拡がり、今古に亙って歴然として現成しているから成道することを得るのである。知るべきである、かの八塔が幾層も、重なり合って高く聳え立っているのを。永年の年月の風雨におかされて来たが、しかも依然として釈尊の修行の力と覚りの功顕は光を放って空に聳え、村の中に厳としてその霊姿を現わしているのである。その威容は仏法の功徳を現成して、今の人々に惜しむことなく絶えず与えつづけているのである。そのことは不滅の行である。かの三十七種に亙る成道の修行の徳目である五根五力、七覚支、八正道を、今の人々が修行しようとするのに、どのように煩悩があり、迷惑、障礙があっても、修証するならば、その修証の功徳は今もなお顕著なものがあるのである。

釈迦牟尼仏の功徳の、あらたかなことはこのようである。まして今の面授の功徳は八塔の礼拝の功徳と比較にはならない。三十七種の証契を実現するための修行の一つ一つは、この仏面、仏心、仏身、仏道、仏光、仏舌等を、根源としているのである。

八塔の功徳の集りも、また、仏面等を基本としている。いま仏道の参学者として、あらゆるとらわれを解脱する活き（はたらき）を実践するには、閑静な処に昼夜、面

量功夫すべし、懽喜随善すべきなり。

いはゆる、わがくには他国よりもすぐれ、わが道はひとり無上なり。他方にはわれらがごとくならざるともがらおほかり。わがくに、わが道の無上独尊なるといふは、霊山の衆会あまねく十方に化導すといへども、少林の正嫡まさしく震旦の教主なり。曹谿の児孫、いまに面授せり、このとき、これ仏法あらたに入泥入水の好時節なり。このとき証果せずば、いづれのときか証果せん。このとき断惑せずば、いづれのときか断惑せん。このとき作仏ならざらんは、いづれのときか作仏ならん。このとき坐仏ならざらんは、いづれのときか行仏ならん。審細の功夫なるべし。

釈迦牟尼仏かたじけなく迦葉尊者に附嘱面授するにいはく、吾有正法眼

授の功徳をよくよく静かに思惟し坐禅すべきである。喜びにふるえながら仏道に挺身するべきである。

わが国は他国よりも勝れ、わが国の仏道は他国に比べて勝れている。他国の修行は、我等の仏道修行のようでない者が多い。わが国の仏道が、諸国の中に於ても最勝にして、飛び抜けているのは、釈尊在世の霊鷲山の説法の道場に参じた多くの論師・経師らが経論仏教を布教教化したけれども、ただ独り、正しい仏道を伝えたのは、釈尊から二十八代目の仏祖達磨大師のみが、中国の教主であるからである。

わが菩提達磨大師の仏道を曹谿六祖大師の法孫が現に今日に至るまで嫡々面授して来ているのである。この時こそ仏道が隆盛となり、不惜身命、全身心を投げ出して衆生を教化する好時節である。この好時節に仏道に会い奉る機会をにがしたなら、仏道を求める時節に会うことができるであろうか。またこの時節にあらゆる迷妄を断滅しなければ、いつの時節にか迷妄を断滅することができようか。この時節に仏にならなければ、いつの時節にか仏となることができようか。この時節に坐仏とならなくては、いつ坐仏となれようか、このことを篤と究明すべきである。

釈迦牟尼仏が、迦葉尊者に仏道を与えられた面授の言葉は、「吾に正法眼蔵有り、摩訶迦葉に与える」と宣言せられた。

蔵、附嘱摩訶迦葉とあり。嵩山会上には、菩提達磨尊者まさしく二祖にしめしていはく、汝得吾髄。

はかりしりぬ、正法眼蔵を面授し、汝得吾髄の面授なるは、ただこの面授のみなり。この正当恁麽時、なんぢがひごろの骨髄を透脱するとき、仏祖面授あり。大悟を面授し、心印を面授するも、一隅の特地なり。伝尽にあらずといへども、いまだ欠悟の道理を参究せず。

およそ仏祖の大道は、唯面授面受、受面授面のみなり。さらに剰法あらず、虧闕あらず。この面授のあふにあへる自己の面目をも、随喜懽喜、信受奉行すべきなり。

道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す。やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり。

嵩山の道場において、菩提達磨大師が正しく、二祖慧可大師に仏道を面授して示された言葉は、「汝、吾が髄を得たり」である。これによって明らかに知り得るのは、正法眼蔵（仏道）を面授し、「汝、吾が髄を得たり」との語はそのままが面授そのものである。「この面授の正しく行われるその時」は、汝は平生の骨髄（迷妄）を解脱するとき仏祖の面授がある。大悟を面授し、心印を面授するともいい得るのである。大悟そのもの、心印そのものである。

面授は大悟でもあり、伝心印でもあり、仏祖面の授与でもあり、「汝吾が髄を得たり」でもあり、「正法眼蔵を付嘱す」でもある。このように面授の語の外に多くの面授の言葉があるから、この言葉は伝え尽くしたとは言えないが、未だ悟っていない道理を参究していないと思ってはならない。すべて仏祖の大道は、唯、面授と面受、受面、授面するのみで、その外に残された法は何一つない。

この容易に値い難い面授に値うことができた自己の面目をも随喜、歓喜、信じ、行ずべきである。

私は、大宋国の宝慶元年乙酉五月一日に、はじめて先師天童山如浄禅師を礼拝し、面授された。幾分でも、仏道の堂奥を得たものとして許されたのである。ただ、自己の身心を脱落しただけであるのに、面授を保護し任持するものとして、日本国に伝えるのである。

正法眼蔵第五十一

爾時寛元元年癸卯十月二十日、在二越宇吉田県吉峯精舎一示衆。

仏道の面授かくのごとくなる道理を、かつて見聞せず、参学なきともがらあるなかに、大宋国仁宗皇帝の御宇、景祐年中に、薦福寺の承古禅師といふものあり。上堂曰、雲門匡真大師、如今現在。諸人還見麽。若也見得、便是山僧同参。見麽見麽。此事直須二諦当始得一。不レ可二自謾一。且如二往古黄檗一、聞三百丈和尚挙二馬大師下喝一因縁一、他因大省。百丈問、子向後莫レ嗣二大師一否。黄檗云、某雖レ識二大師一、要且不レ見二大師一。若承二嗣大師一、恐喪二我児孫一。大衆、当時馬大師遷化、未得五年、黄檗自言二不見一。当レ知、黄檗見処不円。要且祇具二一隻眼一。山僧即不レ然。識二得雲門大師一、亦見二得雲門大師一。方可レ承二嗣雲門大師一。祇如二雲門入滅一、已得二一百余年一。如今

正法眼蔵第五十一巻・面授

この時、寛元元年癸卯十月二十日　越前の国、吉田郡、吉峰寺に在りて、衆に示す。

仏道の面授は、このような道理であることを、未だかつて見たこともなく、参学したこともない人が多い中で、大宋国、仁宗皇帝の御治世の時、景祐年間に薦福寺の承古禅師という方がおられた。

或る時、法堂に上り説法の椅子に着いて大衆に説く「雲門匡真大師が今もこの国におられる。諸大衆は相見えたことがあるかどうか、もし相見えることを得るならば私と道友の人である。どうだ見えたか」と。この雲門大師に見えるということは十分に悟りを開いて、始めてなし得ることである。自分自身を昧ましては、到底、この仏祖を見ることはできないのである。

その昔、黄檗希運和尚の師である百丈禅師が、或る日、師の馬祖道一大師に耳も破けんばかりの大声で一喝せられて、三日間、耳が聾になり、眼が真暗になったかつての事情を、黄檗和尚が百丈禅師から聞いたことによく似ている。

黄檗和尚はその時大悟した。そこで百丈禅師が黄檗和尚に問うた。『お前は今後馬祖大師の後継者となるかどうか』と。黄檗が答えられた。『私は、馬祖大師のことを聞いておりますが、私は大師に逢っていません。若し、私が大師を相見しないで後継者となったならば、恐らく私の後継者たる法孫は、なくなっ

作麽生説ニ箇親見底道理ヲ。会麽。通人達士、方可ニ証明ス。眇劣之徒、心生ニ疑謗ヲ、見得不レ在レ言レ之。未レ見者、如今看取不ヤ。請　久立珍重。

いまなんぢ雲門大師をしり、雲門大師をみることをたとひゆるすとも、雲門大師まのあたりなんぢをみるやいまだしや。雲門大師なんぢをみずんば、なんぢ承嗣雲門大師不得ならん。雲門大師いまだなんぢをゆるさざるがゆゑ

てしまうでしょう』と言った。大衆よ、その時は、馬祖大師は、なくなってから、未だ五年しか経っていないのに、黄檗和尚は、未だに馬祖大師に逢ったことがないと言っている。正にこの事実について十分検討すべきである。黄檗和尚の悟りには未だ足りないところがある。要するに、ただ半眼だけを具足したのに過ぎない。私（承古）はそうではない。雲門大師を知り得て、また雲門大師を見ることができたのである。まさに雲門大師の後継者である。ただ、雲門大師は、入滅されてから既に百余年経っている。今、どうしてこの雲門大師に親しく相見するという道理を説くのか、諸大衆には理解できるであろうか。仏法の通達した人々は、正しく証明することができるであろう。浅学凡庸の人々は、心に疑いを生ずるであろう。

　もし、徹見得したならば、言詮不及の境地であるから言う必要はない。未だ、徹見得しない者は、今、見得したかどうか。では御苦労さんでした、さようなら」と。

　いま、汝（承古）が、雲門大師を知り、雲門大師を見得したと言うことを、たとえ認めるとしても、大師は、目前に汝を見たか（悟るか）どうか。大師が汝を見られなかったなら、汝が雲門大師の後を継ぐことはできないはずである。雲門大師は、汝を仏道を得た者として、許されないからである。汝、また雲門大師が、私を見られたとは言っていない。これによって、汝と雲門大師は、未

に、なんぢもまた雲門大師われをみるといはず。しりぬ、なんぢ雲門大師といまだ相見せざりといふことを。

七仏諸仏の過去・現在・未来に、いづれの仏祖か師資相見せざるに嗣法せる。なんぢ黄檗を見処不円といふことなかれ。なんぢいかでか黄檗の行履をはからん、黄檗の言句をはからん。黄檗は古仏なり、嗣法に究参なり。なんぢは嗣法の道理かつて夢也未見聞参学在なり。黄檗は師に嗣法せり、祖を保任せり。黄檗は師にまみえ、師をみる。なんぢはすべて師をみず、祖をしらず。自己をしらず、自己をみず。なんぢをみる師なし、なんぢ師眼いまだ参開せず。真箇なんぢ見処不円なり、嗣法未円なり。

なんぢしるやいなや、雲門大師はこれ黄檗の法孫なることを。なんぢいかでか百丈・黄檗の道処を測量せん。雲門大師の道処、なんぢなほ測量すべからず。百丈・黄檗の道処は、参学のちからあるもの、これを拈挙するなり。

だ相面授していないことがわかる。

過去七仏をはじめとして、一切の諸仏が過去、現在、未来に於て、どの仏祖が、師と弟子と相見しなくて面授嗣法する仏祖があろうか。汝は黄檗和尚を、その悟りが完全でないと言ってはならない。汝はどうして黄檗和尚の行跡を知ることができようか。黄檗の言句を知ることができようか。黄檗和尚は勝れた仏祖である。法を嗣ぐことの何たるかを究尽されている。それなのに、汝は嗣法の道理を、かつて夢にも見たこともない、参学したこともない。黄檗は、師に面授嗣法されて師の後継者となった。黄檗は師に参じ、師に相見した。汝は、真の師を見ていない。祖師を知っていない。従って自己を知らない。自己を見ていない。汝を相見する師もない。汝は、師を見る眼が、未だ開けていない。まことに承古は、仏知見が開けていない、仏知見は円満ならずである。従って、嗣法も円満ならずである。

汝は知っているかどうか。雲門大師は、黄檗希運和尚の法孫であることを。汝は、どうして、百丈禅師や黄檗和尚の言われることを知ることができようか。雲門大師の言われることも、汝は解ってはいない。百丈、黄檗の言葉は、参学の力量のある者でなければ、これを取上げることはできない。直ちに仏の悟りを得た者は、量り知ることができるであろう。汝には参学の力量もなけれ

直指の落処あるもの、測量すべし。なんぢは参学なし、落処なし。しるべからず、はかるべからざるなり。馬大師遷化、未得五年なるに、馬大師に嗣法せずといふ、まことにわらふにもたらず。たとひ嗣法すべくは、無量劫ののちなりとも嗣法すべし。嗣法すべからざらんは、半日なりとも須臾なりとも、嗣法すべからず。なんぢすべて仏道の日面月面をみざる暗者愚蒙なり。

雲門大師入滅、已得一百余年なれども、雲門に承嗣すといふ。なんぢにゆゆしきちからありて雲門に承嗣するか、三歳の孩児よりはかなし。一千年ののち雲門に嗣法せんものは、なんぢに十倍せるちからあらん。われいまなんぢをすくふ、しばらく話頭を参学すべし。

百丈の道取する子向後莫承嗣大師否の道取は、馬大師に嗣法せよといふにはあらぬなり。しばらくなんぢ獅子奮迅話を参学すべし、烏亀倒上樹話を参

ば、悟りもないから、知ることもできず、量ることもできないのである。馬祖大師の死後五年を経ていない。黄檗は馬祖の生前に馬祖に仏道を嗣いでいないというのは、片眼でものを見ているにすぎぬ。それさえ分らぬとは笑うべきである。承古の場合、他の場合を問わずに、仏知見の師の眼に参じて嗣法するのが正しい道理であるならば、永遠の後でも、嗣法せられるであろう。嗣法の資格のない時には、半日であろうと、五十年五百年の日時の遠い近いには拘らないのである。汝は仏道の真理である日面、月面（一方を証れば一方は暗い）の道理を知らない愚痴蒙昧の者である。

雲門大師が、入滅せられて、既に一百余年を経たけれども、雲門の後を継ぐと言うのは、汝に殊に勝れた力量があって、雲門の後を継ぐと言うのであるか。三つの子供よりも取りとめのない言葉である。一千年の後に雲門に嗣法しようとする者は、汝の十倍の力量があるであろう。

私は、いま、汝を救ってやろう。それで、しばらくの間、私の話を参学しなさい。

百丈禅師が、「お前は、この後、馬祖大師の後を継ぐか、どうか」と言われたのは、馬祖大師に嗣法せよと言われたのではない。しばらくの間お前は、獅子は獲物が何であろらと渾身の力で追うように、面授の消息は師資共に面授三昧他の何ものも雑えないことを参学すべきであり、また、鳥と亀がその立場を換

学して、進歩退歩の活路を参究すべし。嗣法に恁麼の参学力あるなり。黄檗のいふ恐喪我児孫のことば、すべてなんぢはかるべからず。我の道取、および児孫の人、これたれなりとかしれる。審細に参学すべし。かくれずあらはれて道現成せり。

しかあるを、仏国禅師惟白といふもの、仏祖の嗣法にくらきによりて、承古を雲門の法嗣に排列せり。あやまりなるべし。晩進しらずして、承古も参学あらんとおもふことなかれ。

于レ時寛元二年甲辰六月七日、在二越宇吉峯精舎侍者寮一書二写之一。懐弉

なんぢがごとく、文字によりて嗣法すべくは、経書をみて発明するものはみな釈迦牟尼仏に嗣法するか。さらにしかあらざるなり。経書によれる発明、かならず正師の印可をもとむるなり。

えて亀が樹に上り、鳥が水に住むというように、吾らの身心を転じて、皮肉骨髄を解脱して、仏知見を開くことを参学して、一切の「とらわれ」を解脱した自由自在の「はたらき」を参究すべきである。面授嗣法には、このように深く、このように玄妙な参学の力がなければならないと諭されたのである。

黄檗の「恐らくは、我が子孫を喪うであろう」という言葉の意味は、すべて解っていない。我という言葉、及び子孫の人とは、これは何人のことを言っているのか解っているかどうか。審細に参学すべきである。面授嗣法の真理が、一つもかくれる処なくすべて現われて、この言葉が現成したのである。

ところが、仏国禅師惟白という人が、仏祖の嗣法にくらく、その為に承古禅師を雲門の法師にしてしまったのである。誤りであろう。後進の者はそれを知らないで、承古禅師も参学の力量があるであろうと思ってはならない。

時に寛文二年甲辰六月七日、越前国吉峰寺侍者寮で書写する。懐弉

汝の言う通りに、文字によって嗣法することができるならば、経書を見て、仏知見を開いた者は、皆、釈迦牟尼仏に嗣法するのであろうか。さらに、そうではないのである。経書によって仏知見を開いても必ず正師の印可、即ち許しを求めて、その悟りを確かめるのである。

承古よ、汝の言う通りであるとしたならば、雲門の語録さえも、未だ見てい

なんぢ承古がいふごとくには、なんぢ雲門の語録なほいまだみざるなり。雲門の語をみしともがらのみ、雲門には嗣法せり。なんぢ自己眼をもていまだ雲門をみず、自己眼をもて自己をみず。雲門眼をもて雲門をみず、雲門眼をもて自己をみず。かくのごとくの未参究おほし。さらに草鞋を買来買去して、正師をもとめて嗣法すべし。なんぢ雲門大師に嗣法すといふことなかれ。もしかくのごとくいはば、すなはち外道の流類なるべし。たとひ百丈なりとも、なんぢいふがごとくいはば、おほきなるあやまりなるべし。

ないのである。雲門の語句を見た人々だけが、雲門に嗣法している。汝は自己眼を以て、未だ雲門を見ていない。自己の眼をもって自己を見ていない。雲門の眼をもって、雲門を見ていない。雲門眼をもって、自己を見ていない。汝は、このように未参究のことが多い。この上は、草鞋を買いかえ、はきかえて、正師を求めて嗣法すべきである。汝は雲門大師に嗣法したなどと言ってはならない。もしこのように言うならば、それは外道のたぐいであろう。たとえ百丈禅師であっても、汝の言う通りに、言われたとするならば、それは、大きな、誤りであろう。

正法眼蔵第五十二　仏祖

宗礼

仏祖の現成は、仏祖を挙拈して奉覲するなり。過現当来のみにあらず、仏向上よりも向上なるべし。まさに仏祖の面目を保任せるを拈じて、礼拝し相見す。仏祖の功徳を現挙せしめて、住持しきたり、体証しきたれり。

一　毘婆尸仏大和尚　此云二広説一。
二　尸棄仏大和尚　此云レ火。
三　毘舎浮仏大和尚　此云二一切慈一。
四　拘留孫仏大和尚　此云二金仙人一。
五　拘那含牟尼仏大和尚　此云二金色仙一。

―仏祖方への奉仕礼拝の方法―

仏祖の法を現成させるためには、仏祖の名号を唱えて礼拝し、近侍することである。過去、現在、未来の仏祖ばかりでなく、無限の過去よりの一切の仏祖を礼拝し近侍して仕え奉るべきである。まさに仏祖が仏法の真実のすがたを保護、任持していられるのを、そのまま自己の身心をもって体験して礼拝し、相見するのである。即ち、仏祖と一体となるのである。仏祖の功徳を現成し実践して仏祖の道を自己の道とするのである。また仏祖の道を礼拝し体験するのである。その仏祖の名号は、

(1)　毘婆尸仏大和尚　ヴィパシン・ブッダ（Vipasyin Buddha）訳・広説・勝観・浄見

(2)　尸棄仏大和尚　シキン・ブッダ（Śikhin B.）訳・火、別名・刺那尸棄（ラトナシキン、訳・宝髻）

(3)　毘舎浮仏大和尚　ヴィシュヴァブー・ブッダ（Viśvabhū B.）訳・一切

六　迦葉仏大和尚　此云二飲光一

七仏　釈迦牟尼仏大和尚　此云二能忍寂黙一。

第一　摩訶迦葉大和尚
第二　阿難陀大和尚
第三　商那和修大和尚
第四　優婆毱多大和尚
第五　提多迦大和尚
第六　弥遮迦大和尚
第七　婆須蜜多大和尚
第八　仏陀難提大和尚
第九　伏駄蜜多大和尚
第十　波栗湿縛大和尚
第十一　富那夜奢大和尚
第十二　馬鳴大和尚
第十三　迦毘摩羅大和尚

慈・遍勝

(4)　拘留孫仏大和尚　クラクチャンダ・ブッダ（Krakucchanda B.）訳・金色人

(5)　拘那含牟尼仏大和尚　カナカムニ・ブッダ（Kanakamuni B.）訳・金色仙・金寂

(6)　迦葉仏大和尚　カーシャパ・ブッダ（Kāśyapa B.）訳・飲光

(7)　釈迦牟尼仏大和尚　シャーカムニ・ブッダ（Śākyamuni B.）訳・能忍・寂黙　（以上、過去七仏）

(1)　摩訶迦葉大和尚　マハーカーシャパ（Mahākāśyapa）訳・大飲光・大亀、頭注第一

(2)　阿難陀大和尚　アーナンダ（Ānanda）訳・歓喜・無染、多聞第一

(3)　商那和修大和尚　シャーナヴァーサ（Śāṇavāsa）訳・麻友

(4)　優婆毱多大和尚　ウパグプタ（Upagupta）訳・大護・近蔵

(5)　提多迦大和尚　ディーティカ（Dhītika）訳・有媿

(6)　弥遮迦大和尚　ビバカ（Bibhaka）

(7)　婆須蜜多大和尚　ヴァスミトラ（Vasumitra）訳・世友・天友

(8)　仏陀難提大和尚　ブッダナンティ（Buddhananti）

(9)　伏駄蜜多大和尚　ブッダミトラ（Buddhamitra）また仏陀蜜多

第十四　那伽閼刺樹那大和尚　又龍樹、又龍勝、又龍猛。
第十五　伽那提婆大和尚
第十六　羅睺羅多大和尚
第十七　僧伽難提大和尚
第十八　伽耶舎多大和尚
第十九　鳩摩羅多大和尚
第二十　闍夜多大和尚
第二十一　婆修盤頭大和尚
第二十二　摩拏羅大和尚
第二十三　鶴勒那大和尚
第二十四　獅子大和尚
第二十五　婆舎斯多大和尚
第二十六　不如蜜多大和尚
第二十七　般若多羅大和尚
西天第二十八　菩提達磨大和尚
慧可大和尚
僧璨大和尚
道信大和尚
弘忍大和尚
慧能大和尚
行思大和尚

(10) 波栗湿縛大和尚　パールシュヴァ（Pārśva）訳・脇尊者・長老脇

(11) 富那夜奢大和尚　スナシャタ（Sunaśata）・プニャヤシャ（Puṇayaśa）訳・徳称

(12) 馬鳴大和尚　アシュヴァゴーシャ（Aśvaghoṣa）音写・阿湿縛窶沙

(13) 迦毘摩羅大和尚　カピマラ（Kapimala）

(14) 那伽閼刺樹那大和尚　ナーガールジュナ（Nāgārjuna）訳・龍樹・龍猛・龍勝

(15) 伽那提婆大和尚　カーナデーヴァ（Kāṇadeva）アールヤデーヴァ（Ārya-deva）訳・聖天（迦那は隻眼の意）

(16) 羅睺羅多大和尚　ラーフラバドラ（Rāhulabhadra）略・羅睺羅

(17) 僧伽難提大和尚　サンギャナンディ（Saṃghanandi）

(18) 伽耶舎多大和尚　ガヤーシャタ（Gayāśata）

(19) 鳩摩羅多大和尚　クマーララブダ（Kūmāralabda）訳・童受・童寿、日出論師

(20) 闍夜多大和尚　サーヤンタ（Sāyanta）

(21) 婆修盤頭大和尚　ヴァスヴァンヅ（Vasuvandhu）音写・婆藪槃豆、訳・世親・天親

(22) 摩拏羅大和尚　マノーダ（Manoda）

希遷大和尚
惟儼大和尚
曇晟大和尚
良价大和尚
道膺大和尚
道丕大和尚
観志大和尚
縁観大和尚
警玄大和尚
義青大和尚
道楷大和尚
子淳大和尚
清了大和尚
宗珏大和尚
智鑑大和尚
如浄大和尚　東地廿三代

(23) 鶴勒那大和尚　ハクレーナヤシャス (Haklenayaśas)
(24) 獅子大和尚　シンハ (Siṃha)
(25) 婆舎斯多大和尚　バシアシアッタ (Basiasiasita)
(26) 不如蜜多大和尚　プニャミトラ (Punyamitra)
(27) 般若多羅大和尚　プラジュナーターラ (Prajñātāra)
(28) 菩提達磨大和尚　ボーディダルマ (Bodhidharma) 訳・道法（東地・初祖）

〔以上、西天二十八祖、以下、中国列祖、異称等を示す、各「大和尚」を略す〕

(2) 大祖慧可（神光）　正宗普覚
(3) 鑑智僧璨（三祖）
(4) 大医道信（破頭）（四祖）
(5) 黄梅弘忍（五祖）　大満禅師
(6) 大鑒慧能（六祖）大鑑禅師、曹谿古仏
(7) 青原行思　弘済禅師
(8) 石頭希遷　無際大師
(9) 薬山惟儼　弘道大師
(10) 雲巌曇晟　無住大師
(11) 洞山良价　悟本大師
(12) 雲居道膺　弘覚大師
(13) 同安道丕
(14) 同安観志
(15) 梁山縁観
(16) 大陽警玄
(17) 投子義青
(18) 芙蓉道楷　定照禅師
(19) 丹霞子淳
(20) 真歇清了　悟空禅師
(21) 天童宗珏
(22) 雪竇智鑑（足菴）
(23) 天童如浄（長翁）

道元、大宋国宝慶元年乙酉夏安居時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり。唯仏与仏なり。

正法眼蔵仏祖第五十二

爾時仁治二年辛丑正月三日、書二于日本国雍州宇治県観音導利興聖宝林寺一而示衆。

日本寛元二年甲辰五月十四日、在二越州吉峯寺侍司一書二写之一。懐弉

道元、大宋国の宝慶元年乙酉（きのととり）夏安居の時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝、頂戴することを究め尽くした。ただ仏と仏の正伝である。

正法眼蔵第五十二巻・仏祖

この時仁治二年辛丑（かのとうし）正月三日、日本国山城国宇治郡、観音導利興聖宝林寺にて書して衆に示す

日本寛元二年甲辰（きのえたつ）五月十四日、越前国吉峰寺侍司寮で書写する　懐弉

正法眼蔵第五十三　梅　華

先師天童古仏者、大宋慶元府太白名山天童景徳寺第三十代堂上大和尚なり。

上堂示レ衆云、天童仲冬第一句、槎槎牙牙老梅樹、忽開華一華両華、三四五華無数華。清不レ可レ誇、香不レ可レ誇。散作二春容一吹二草木一、衲僧箇箇頂門禿。驀箚変怪狂風暴雨、乃至交二袞大地一雪漫漫。老梅樹太無端、寒凍摩挲鼻孔酸。

いまはなき師、天童如浄禅師は、宋の国慶元府、天童山景徳寺第三十代の大和尚である。法堂にのぼり一山の僧たちに示していわれた。

「私はこの天童山において、仲冬（旧暦十一月）の最初の上堂に際して第一句を示す。するどく角ばった枝が縦横に入り乱れる老梅樹は、冬であるのにたちまち一華二華を開き、三華四華五華と無数に開いてゆく。その清らかさを誇ることもなく、香りたかさを誇ることもない、だがその繚乱のさまの、胡蝶の舞のような風情は、春の陽の暖かささながらである。四方の草々も春風に浴する思いであろう。この一段の風光は老僧の眼をみはらせ、心を奪うのである。それなのに忽ち、一大異変が起きて、狂風が吹きすさび、暴風雨となったり、それかと思うと、風はやみ、白雪が大地をおそい、雪漫々として山河を埋め尽くして山河の見分けのなどつかぬ神変不思議を演ずるのである。老僧の頭が一変して禿げてしまったわい。老梅樹の働きは限りがなく、無辺無際の一大活動である。寒さ冷さが老梅樹をなでるので鼻にしみて息もとまるほどである」と。

いま開演ある老梅樹、それ太無端なり、忽開華す、自結果す。あるいは春をなし、あるいは冬をなす。あるいは狂風をなし、あるいは暴雨をなす。あるいは衲僧の頂門なり、あるいは古仏の眼睛なり。あるいは草木となれり、あるいは清香となれり。驀箚なる神変神怪きはむべからず。乃至大地高天・明日清月、これ老梅樹の樹功より樹功せり、葛藤の葛藤を結纏するなり。老梅樹の忽開華のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到なり。この時節に、開五華の一華あり。この一華時、よく三華四華五華あり、百華千華万華億華あり、乃至無数華あり。これらの華開、みな老梅樹の一枝両枝無数枝の不可誇なり。優曇華・優鉢羅華等、おなじく老梅樹華の一枝両枝なり。おほよそ一切の華開は、老梅樹の恩給なり。人中・天上の老梅樹あり、老梅樹中に人間・天堂を樹功せり。百千華を人天華と称す、万億華は仏祖華なり。恁麼の時節を、諸仏出

今ここに述べられている老梅樹の働きは無礙自在である。忽ち花を開いて自ら実を結ぶ。或いは春となり、或いは冬となる。或いは狂風となり、或いは暴風となる。或いは僧の頭となり、或いは古仏の眼となり、或いは草木となり、或いは清香となる。突然の不思議な変化のさまは、究め尽くすことができない。大地、虚空、日月もみな老梅樹の無限の働きのうちにあり、ともに同じ働きを現わしている。

老梅樹が忽ち開花するとき、花の開く世界が起る。花の開く世界が起るとき、春が来る。このとき、一華が五華を開く。この一華の開くとき、よく三華四華五華があり、百華千華万華億華があり、更には無数華がある。これらの開花はみな老梅樹の一枝、二枝、無数枝の働きである。優曇華（三千年に一度咲くといわれる稀有の花）や睡蓮も、同じく老梅樹の一枝二枝である。およそ一切の開花は老梅樹の恵みによる。人間界、天上界を覆う老梅樹があり、老梅樹の中に人間界、天上界を現わしている。従って百千の花を、人間、天人の花というのである。万億の花はすべて諸仏の花である。このような梅華の開く時を諸仏が出現してこの世にいる、というのである。また祖師達磨が本来この地にいるというのである。

現於世と喚作するなり、祖師本来茲土と喚作するなり。

先師古仏、上堂示レ衆云、瞿曇打二失眼睛一時、雪裏梅華只一枝、而今到処成二荊棘一、却笑春風繚乱吹。

いまこの古仏の法輪を、尽界の最極に転ずる、一切人天の得道の時節なり。乃至雲雨風水および草木昆虫にいたるまでも、法益をかうむらずといふことなし。天地国土も、この法輪に転ぜられて活鱍鱍地なり。未曾聞の道をきくといふは、いまの道を聞著するをいふ。未曾有をうるといふは、いまの法を得著するを称するなり。おほよそおぼろげの福徳にあらずば、見聞すべからざる法輪なり。

いま現在大宋国一百八十州の内外に、山寺あり、人里の寺あり、そのかず称計すべからず。そのなかに雲水おほし。しかあれども、先師古仏をみざるはおほく、みたるはすくなからん。いはんやことばを見聞するは少分なるべし。いはんや相見問訊のともがらお

わが師が上堂して示されている。

「釈尊が悟りを成ぜられたとき、雪の中の梅華はただ一枝咲いている。釈尊の成道の面目は、この一枝の梅花に秘められている。全宇宙がこの一枝の梅花になりきっている。しかし、今日は荊棘となって（多種多様な観察をせられているが）、一枝の梅は春風を浴びて美しく咲き、春風の乱れ吹くのを笑っている」と。

今は、この古仏（仏祖の最勝の尊称）の教えを世界の隅々にまで及ぼし、一切の人間、天人が真実に目覚める時である（真理を体験する時）。更には雲雨・風水及び草木・昆虫に至るまで、真理の恵みを蒙らないものはない。天地・国土も、この教えを受けて脈々として活々している。未だかつて聞いたことのない教えを聞くということは、このようなことを聞くことである。未だかつてありえなかったことを得るとは、このようなことを得ることである。凡そ信じられないほどの幸せがないならば、これは見聞することのできない教えである。

いま現在、宋の国百八十州の内外に、山寺があり、里寺があり、その数は数えることはできないほど多い。その中に修行者も多い。しかし、わが師、如浄禅師を見なかったものは多いであろう。まして、わが師の教えを見聞したものは少ないであろうし、わが師にまみえて御挨拶することのできたものは多かろ

ほからんや。いはんや堂奥をゆるさるる、いくばくにあらず。いかにいはんや先師の皮肉骨髄・眼睛面目を礼拝することを聴許せられんや。

　先師古仏、たやすく僧家の討掛搭をゆるさず。よのつねにいはく、無道心慣頭、我箇裏不可也。すなはちおひいだす。出了いはく、不一本分人、要作甚麼。かくのごときの狗子は騒人なり、掛搭不得といふ。

　まさしくこれをみ、まのあたりこれをきく。ひそかにおもふらくは、かれらいかなる罪根ありてか、このくにの人なりといへども、共住をゆるされざる。われなにのさいはひありてか、遠方外国の種子なりといへども、掛搭をゆるさるるのみにあらず、ほしきままに堂奥に出入して、尊儀を礼拝し、法道をきく。愚暗なりといへども、むなしかるべからざる結良縁なり。先師の宋朝を化せしとき、なほ参得人あり、参不得人ありき。先師古仏すでに宋朝をさりぬ、暗夜よりもくらからん。ゆ

うはずがない。住持の室に入ることを許されたものがどこにいようか。まして、わが師の真面目を体験して礼拝することを、どうして許されようか。

　わが師は、僧たちが僧堂で修行することを願っても、たやすく許されなかった。「世の常に、〈求道心を持たないものは寺にいてはならない〉というではないか」といって、すぐ追い出された。そして、出し終ってからいわれた。「まことの修行者でないものに、何をしてやる必要があろうか。そのようなものたちは、人を騒がせるばかりである。寺に置くことはできない」と。

　私は正しくこれを見、まのあたりにこれを聞いたのである。秘かに思うには、彼らはどのような罪業によって、この国の人でありながら、共に住むことを許されなかったのであろう。私はどのような幸せによって、遠い異国の者でありながら、寺に留まることを許されたばかりでなく、思うままに住持の室に出入して、わが師の尊い日常をまのあたりに拝して、道を聞くことができたのであろうか。まことに私は愚かで学に乏しいものでありながら、わが師とは、最善の良縁に恵まれたのである。わが師が宋の人々を教化しておられた時でさえ、真実にめざめることのできた者もいるし、そうでなかった者もいる。今は、わが師は既に亡く、宋の国は暗夜よりも暗いであろう。師の後にも先にも師のように勝れた古仏はいないからである。

従って、今この教えを見聞しようとする後進の者達は、このことを思うべき

ゑはいかん。先師古仏より前後に、先師古仏のごとくなる古仏なきがゆゑにしかいふなり。

しかあれば、いまこれを見聞せんときの晩学、おもふべし、自余の諸方の人天も、いまのごとく法輪を見聞すらん、参学すらんとおもふことなかれ。

雪裏梅華は一現の曇華なり。ひごろはいくめぐりか我仏如来の正法眼睛を拝見しながら、いたづらに瞬目を蹉過(しゃくゎ)して破顔せざる。而今(しきん)すでに雪裏の梅華まさしく如来眼睛なりと正伝し、承当す。これを拈じて頂門眼とし、眼中睛とす。さらに梅華裏に参到して梅華を究尽するに、さらに疑著すべき因縁いまだきたらず。これすでに天上天下唯我独尊の眼睛なり、法界中尊なり。

しかあればすなはち、天上の天華、人間の天華、天雨曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・曼殊沙華・摩訶曼殊沙華、および十方無尽国土の諸華は、みな雪裏梅華の眷属なり。梅華の恩徳分をうけて

である。お前らのほかの諸方の人間、天人たちも、このような教えを見聞し学ぶであろうとは思ってはならない。

「雪のなかの梅華」とは、釈尊が迦葉に拈じた優曇華の現われである。われわれは日頃、いく巡りか春にあいながら、釈尊の正しい悟りの様（優曇華として示された梅華）を繰返し目のあたりにしながら、徒らにそれを見過すばかりで、理解し得なかったことか。しかし今は、わが師は、この「雪中の梅華」こそが、仏の悟りを示しているものであることを正しく伝え、明らかにされているのである。そしてこれが悟りの智慧であり、智慧の中の智慧であるとされるのである。更にわれわれが梅華について学び、梅華について究めるところ、これを疑うべき理由はどこにもない。この「雪中の梅華ただ一枝」ということが、「天上天下唯我独尊(ゆいがどくそん)」ということなのであり、「一切世界において我は至尊である」ということなのである。

従って、一切の花——天上界の花、人間界の花、雨ふらせる曼陀羅華(まんだらけ)、大曼陀羅華(まんだらけ)、曼殊沙華(まんじゅしゃげ)、大曼殊沙華(まんじゅしゃげ)および諸方の無限世界の花——は、皆ただ一枝の雪の中の梅華の一族である。それらが皆、雪の中の梅華の恵みを受けて開花

華開せるがゆゑに、百億華は梅華の眷属なり、小梅華と称すべし。乃至空華・地華・三昧華等、ともに梅華の大小眷属群華なり。華裏に百億国をなす、国土に開華せる、みなこの梅華の恩分なり。梅華の恩分のほかは、さらに一恩の雨露あらざるなり。命脈みな梅華よりなれるなり。ひとへに嵩山少林の雪漫漫地と参学することなかれ、如来の眼睛なり。頭上をてらし、脚下をてらす。ただ雪山雪宮のゆきと参学することなかれ、老瞿曇の正法眼睛なり。五眼の眼睛、このところに究尽せり。千眼の眼睛、この眼睛に円成すべし。

まことに老瞿曇の身心光明は、究尽せざる諸法実相の一微塵あるべからず。人天の見別ありとも、凡聖の情隔すとも、雪漫漫は大地なり、大地は雪漫漫なり。雪漫漫にあらざれば、尽界に大地あらざるなり。この雪漫漫の表裏団圝、これ瞿曇老の眼睛なり。

するからである。百億の花は梅華の一族であり、小梅華と呼ぶべきである。更には虚空の花、地の花、寂静の花なども、ともに梅華の大小さまざまの親族、群花である。一華のうちに百億の国を現わし、それぞれの国土に様々の花が開くのは、みな梅華の恵みによるのである。梅華の恵みの外には僅かの恵みもありえない。絶えることのない仏道の命脈はみな、梅華によって成り立っているのである。

ここに示されている「雪漫々」ということばを、一概に、嵩山少林寺において達磨大師が面壁坐禅をしていた時に、二祖慧可が教えを求めて深雪の中に立ち尽くした雪とばかり学んではならない。雪そのものが仏の悟りの眼なのであって、頭上を照らし足もとを照らすのである。これをただ釈尊が前世において修行されたと伝えられるヒマラヤの雪とばかり学んではならない。雪そのものが釈尊の悟りの眼なのである。悟りの五つの眼がここに究め尽くされ、千の眼がここに完成されているのである。まことに釈尊の身心の光は、一切存在の真理の姿を、一片として究め尽くさずにはおかない。人間と天人とでは、ものの見方が違い、凡人と聖人とでは心に隔りがあるが、雪が漫々としている境地には変りないのである。凡ての大地に雪が漫々としており、雪が漫々としていなければ、一切世界に大地はないのである。この雪漫々になりきることが、釈尊の悟りの眼なのである。花も大地も悉く生死を超えていることを知るべきであ

しるべし、華地悉無生なり、華無生なり。華無生なるゆゑに、地無生なり。華地悉無生のゆゑに、眼睛無生なり。無生といふは、無上菩提をいふ。正当恁麼時の見取は、梅華只一枝なり。正当恁麼時の道取は、雪裏梅華只一枝なり。地華生生なり。

これをさらに雪漫漫といふは、全表裏雪漫漫なり。尽界は心地なり、尽界は華情なり。尽界華情なるゆゑに、尽界は梅華なり。尽界梅華なるがゆゑに、尽界は瞿曇の眼睛なり。而今の到処は、山河大地なり。到事到時、みな吾本来茲土、伝法救迷情、一華開五葉、結果自然成の到処現成なり。西来東漸ありといへども、梅華而今の到処なり。

而今の現成かくのごとくなる、成荊棘といふ。大枝に旧枝新枝の而今あり、小条に旧条新条の到処あり。処は到に参学すべし、到は今に参学すべし。三四五六華裏は、無数華裏なり。華に裏功徳の深広なる具足せり、表功

る。

花が生死の差別を超えているのである。そのため、大地も生死を超えている。花も大地も悉く生死を超えているから、悟りの眼も生死を超えている。生死を超えるとは、無上の智慧(仏智)を得ることである。それを知るものは、雪の中の梅華ただ一枝である。そのことを現わしているのが、雪の中の梅華ただ一枝である。大地も花も生を超えた生である。それを更に雪漫々というのは、大地の表も裏も悉くが雪漫々ということである。

一切世界は自己の心であり、一切世界は花の心である。一切世界が花の心であるから、一切世界は梅華である。一切世界が梅華であるから、一切世界は釈尊の眼である。

いま梅華は山河大地を覆っている。あらゆる処、あらゆる時は皆、達磨大師の「われは本来この地にあり、教えを伝えて迷情を救う。一華は五葉を開き、自然に果実を結ぶ」という一華の現われである。仏法が西から東へ進むとはいえ、今は梅華があらゆる処において実現しているのである。悟りの時が、このようにあらゆる処に実現していることを、「至る処にとげとなる」というのである。

老梅樹の大枝には、古い枝、新しい枝がある。小枝にも古い枝、新しい枝がある。それがあらゆる処を究め尽くすことを、学ぶべきである。あらゆる処が

徳の高大なるを開闡せり。この表裏は、一華の華発なり。只一枝なるがゆゑに、異枝あらず、異種あらず。一枝の到処を而今と称する、瞿曇老漢なり。只一枝のゆゑに、附嘱嫡嫡なり。

このゆゑに、吾有の正法眼蔵、附嘱摩訶迦葉なり。汝得は吾髄なり。かくのごとく、到処の現成、ところとしても太尊貴生にあらずといふことなきがゆゑに、開五葉なり。五葉は梅華なり。このゆゑに、七仏祖あり。西天二十八祖、東土六祖、および十九祖あり。みな只一枝の開五葉なり、五葉の只一枝なり。一枝を参究し、五葉を参究しきたれば、雪裏梅華の正伝附嘱相見なり。只一枝の語脈裏に転身転心しきたるに、雲月是同なり、渓山各別なり。

現在であることを、学ぶべきである。三、四、五華の中は無数華である。花には花の働きが深く広く具わっていて、世界の高さ広さを現わしている。従って花の内も外も、一華の開花である。

梅華がただ一枝であるから、この外に枝はなく、この外に種はない。ただ一枝が究め尽くしている時を現在と呼ぶのである。ただ一枝であるから、一人から一人へ伝わる真直ぐな仏法である。

これによって釈尊が迦葉に、「私の悟った正しい真理の体験を迦葉に付嘱する」といわれたのである。また達磨大師が二祖慧可に、「おまえの得たのは、私の髄である」といわれたのである。このように、すべてを究め尽くす一華の現われが、どこにおいても尊くて勝れているから、達磨大師が「一華は五葉を開く」といわれた五葉が開くのである。この五葉もまた、梅華によって開かれるのである。それによって、釈尊までの七仏があり、インドの二十八祖があり、中国の六祖があり、わが師にいたる十九祖があるのである。これは皆、ただ一枝の梅華の開く五葉である。五葉であって、しかも一枝なのである。この一枝を学び究め、五葉を学び究めるならば、雪の中の梅華によって示される、正しい仏法に見えることができるのである。このように、ただ一枝ということばを、心身に捉われることなく学んで行くならば、すべての仏が一であり、そして多であることが理解できるはずである。

しかあるを、かつて参学眼なきともがらいはく、五葉といふは、東地五代と初祖とを一華として、五世をならべて古今前後にあらざるがゆゑに五葉といふと。この言は、挙して勘破するにたらざるなり。これらは参仏参祖の皮袋にあらず、あはれむべきなり。五葉一華の道、いかでか五代のみならん。六祖よりのちは道取せざるか。小児子の説話におよばざるなり、ゆめゆめ見聞すべからず。

先師古仏、歳旦上堂曰、元正啓祚、万物咸新、伏惟大衆、梅開早春。

しづかにおもひみれば、過現当来の老古錐、たとひ尽十方に脱体なりとも、いまだ梅開早春の道あらずは、たれかなんぢを道尽箇といはん。ひとり先師古仏のみ、古仏中の古仏なり。その宗旨は、梅開に帯せられて万春はやし。万春は梅裏一両の功徳なり。一春なほよく万物を咸新ならしむ、万法を元正ならしむ。啓祚は眼睛正なり。万物といふは、過現来のみにあらず、威

ところがあるとき、学ぶ力の無い者がいった。「五葉というのは、中国の初祖達磨から五代の祖を一華とし、これを並べると古今に比べものなく勝れているから五葉というのである」と。このようなことばは、あえて論難するに足りない。彼らは、身をもって仏祖を学ぶものではない。哀れむべきである。五葉一華の道を、どうして五代だけに限ることができようか。六組より後のことは数えないのであろうか。そのような論は、小児の話にも及ばない。夢にもかかわりあってはならない。

わが師が、年のはじめの説法にいわれた。

「年の始めはめでたく、万物がことごとく新しい。僧たちが伏して思いみれば、梅は早春を開く」

静かに顧みれば、古今の禅者たちが、たとえこの世の束縛から逃れることができても、梅が早春を開くということを悟らなければ、道を究めたものと呼ぶことはできない。独りわが師ばかりは、古仏の中の古仏である。この教えの真意は、梅華が開くことに誘われて、一切世界が早春となるということである。一切の春は梅華の一華二華の働きである。一春が万物を悉く新しく、万物を年の始めとするのである。「めでたい」というのは、そのようなことである。万物は過去、現在、未来にあるばかりでなく、時を超えた時にもあるのである。

音王以前、乃至未来なり。無量無尽の過現来、ことごとく新なりといふがゆゑに、この新は新を脱落せり。このゆゑに伏惟大衆なり、伏惟大衆は恁麼なるがゆゑに。

先師天童古仏、上堂示レ衆云、一言相契、万古不レ移、柳眼発二新条一、梅花満二旧枝一。

いはく、百大劫の辦道は、終始ともに一言相契なり。一念頃の功夫は、前後おなじく万古不移なり。新条を繁茂ならしめて眼睛を発明する、新条なりといへども眼睛なり。眼睛の他にあらざる道理なりといへども、これを新条と参究す。新は万物咸新に参学すべし。梅華満旧枝といふは、梅華全旧枝なり、通旧枝なり、旧枝是梅華なり。たとへば、華枝同条参、華枝同条生、華枝同条満なり。華枝同条満のゆゑに、吾有正法、附嘱迦葉なり。面面満拈華、華華満破顔なり。

計り知れない無限の時が悉く新しいのであるから、その新しさは、どのような新しさをも超えている。だから一山の僧たちが伏しておもんみるのである。伏して惟んみることが、万物を開くことだからである。

わが師が一山の僧たちに示された。

「一言を悟って、永遠に変わらない。柳の芽は新しい枝にふくらみ、梅華が旧枝に満ちている」と。

これは永遠の修行は、始めも終わりも仏の一言を悟ることであり、たとえ暫くの修行であっても、その意義は永えに変わらないということである。春は柳の新しい枝を茂らせ、新しい芽を開かせる。たとえ柳の枝が新しくても、悟りの眼を開かせるのである。悟りの眼は自己よりほかにあるはずはないが、今はそれが新しい枝にあるというのである。その新しさが万物悉くの新しさであることを学ぶべきである。

「梅華が旧枝に満ちている」というのは、梅華は悉く旧枝であり、梅華が旧枝を貫いており、旧枝がそのまま梅華であるということである。花と枝がともに学び、ともに生じ、ともに完成するのである。花と枝が一つであることによって、釈尊が「私の悟った真理を、迦葉に付嘱する」といわれたのである。このとき師も弟子も、ともに等しい以心伝心の境地にあるのである。

先師古仏、上堂示レ衆云、楊柳粧二腰帯一、梅華絡二臂韝一。

かの臂韝は、蜀錦和璧にあらず、梅華開なり。梅華開は、随吾得汝なり。

波斯匿王、請二賓頭盧尊者一斎次、王問、承聞尊者親見仏来、是不。尊者以レ手策二起眉毛一示レ之。

先師古仏頌云、策二起眉毛一答二問端一、親曾見レ仏不二相瞞一、至レ今応二供四天下一、春在二梅梢一帯レ雪寒。

この因縁は、波斯匿王ちなみに尊者の見仏未見仏を問取するなり。見仏といふは作仏なり、作仏といふは策起眉毛なり。尊者もしただ阿羅漢にあらずは、阿羅漢果を証すとも、真阿羅漢にあらずは、見仏すべからず。見仏にあらずは、作仏すべからず。作仏にあらずは、策起眉毛仏不得ならん。しかあればしるべし、釈迦

これについて、わが師はいわれている。

「柳は腰帯をよそおい、梅華は腕飾をまとう」

ここにいう腕飾とは、錦や玉のことではなく、梅華の開くことである。梅華が開くということは、真理が伝えられることである。

インドの波斯匿王が、賓頭盧尊者を招いて食事をさし上げた。そのときに、王が尋ねた。「あなたは親しく、仏（釈尊）にお会いになったとのことですが、それはまことのことですか」

この問いに対して、尊者は手で眉毛を起てて答えた。わが師はこれをたたえていわれた。

「眉毛を立てて問いに答える。親しく仏に見えてたぶらかさない。今は世界の供養に応え、春は梅の梢にあって雪を帯びて寒い」

ことの起りは波斯匿王があることから尊者に対して、仏に会ったかどうかを問うたことにある。仏に会うとは、眉毛を起てて仏の無言の境地を示すことである。たとえ尊者がすべての修行を終えた聖者であっても、真の聖者でなければ、仏に会ったとはいえない。仏に会わなければ、仏になることはできない。仏になることができなければ、眉毛を起てて示すことができない。従って釈尊のまことの弟子として既に四段階の修行（いわゆる小乗仏教の修行過程）を終えて、後継者の出現を待っている尊者が、どうして釈尊を見なかったはずがある

牟尼仏の面授の弟子として、すでに四果を証して後仏の出世をまつ尊者、いかでか釈迦牟尼仏をみざらん。この見釈迦牟尼仏は見仏にあらず、釈迦牟尼仏のごとく見釈迦牟尼仏なるを見仏と参学しきたれり。波斯匿王この参学眼を得開せるところに、策起眉毛の好手にあふなり。親會見仏の道旨、しづかに参仏眼あるべし。この春は人間にあらず、仏国にかぎらず、梅梢にあり。なにとしてかしかるとしる。雪寒の眉毛策なり。

先師古仏云ク、本来面目無シ二生死一、春ハ在リ二梅華ニ一入ル二画図ニ一。

春を画図するに、楊梅桃李を画すべからず、まさに春を画すべし。楊梅桃李を画するは楊梅桃李を画するなり、いまだ春を画せるにあらず。春は画せざるべきにあらず。しかあれども、先師古仏のほかは、西天東地のあひだ、春を画せる人いまだあらず。ひとり先古師仏のみ、春を画する尖筆頭なり。いはゆるいまの春は、画図の春なり。

うか。ここにいう仏を見るとは、ただ釈尊に会うことではなく、釈尊の境地に至って釈尊に会うことである。波斯匿王がこのことを理解したそのときに、眉毛を起てて答えるよい師にめぐり会ったのである。われわれは、親しく仏を見るということばの真意を、静かに学ぶべきである。ここにいう春は俗界にあるのでもなく、仏の国にあるのでもなく、梅の梢にあるのである。どうしてそれを知るかといえば、雪を帯びた寒い梅華の境地を、尊者が眉毛を起てて示してくれたからである。

わが師がいわれている。

「もともと生死というものがあるのではない。春が梅華にあって、画面に入る」

春を描くに当って、柳・梅・桃・李を描いてはならない。春そのものを描くべきである。柳・梅・桃・李を描くのは、柳・梅・桃・李を描くことであって、春を描くことではない。春そのものを描くことができないはずはない。しかしわが師の外には、インドにも中国にも、春を描いたものはいない。独りわが師だけは、春を描くするどい筆を具えておられたのである。その春とは画面の春である。春みずからが画面に入るのであるから、余分な力はいらない。た

入画図のゆゑに。これ余外の力量をとぶらはず、ただ梅華をして春をつかはしむるゆゑに、画にいれ、木にいるるなり。善巧方便なり。

先師古仏、正法眼蔵あきらかなるによりて、この正法眼蔵を、過去・現在・未来の十方に聚会する仏祖に正伝す。このゆゑに、眼睛を究徹し、梅華を開明せり。

正法眼蔵第五十三

爾時日本国寛元元年癸卯十一月六日、在㆓越州吉田県吉嶺寺㆒。深雪参尺、大地漫漫。

もしおのづから自魔きたりて、梅華は瞿曇の眼睛ならずとおぼえば、思量すべし、このほかに何法の梅華よりも眼睛なりぬべきを挙しきたらんにか、眼睛とみん。そのときも、これよりほかに眼睛をもとめば、いづれのときも対面不相識なるべし、相逢未拈出なる

だ梅華を使って春を画面に入れ、春を木に入れるのである。まことにあざやかな手法である。わが師は真理を明らかにされることによって、それを過去、現在、未来の諸方に集まる先覚者たちに伝えられたのである。これによって悟りの眼が究め尽くされ、梅華のことが明らかにされたのである。

正法眼蔵第五十三巻・梅華

この時、日本国寛元元年癸卯十一月六日、越州吉田県吉峰寺に在り、雪は深く三尺、大地は漫々

もし、迷いの心が起って、梅華は釈尊の悟りの眼でないと考えるならば、その外のなにものが悟りの眼であるかを考えてみるべきである。それでも梅華の外に悟りを求めるならば、悟りを目前にしながら、それを得ることができないであろう。既に会っていながら、それに気づいていないからである。今日は私の今日ではなく、仏道の今日である。今すぐに、梅華の悟りの眼を開くべきである。そのほかに求めることをやめよ。

べきがゆゑに。今日はわたくしの今日にあらず、大家の今日なり。直に梅華眼睛を開明なるべし、さらにもとむることやみね。

先師古仏云、明明歴歴、梅華影裏休二相覓一、為レ雨為レ雲自二古今一、古今寥寥有二何極一。

しかあればすなはち、くもをなしあめをなすは、梅華の云為なり。行雲行雨は梅華の千曲万重色なり、千功万徳なり、自古今は梅華なり、梅華を古今と称するなり。

古来、法演禅師いはく、朔風和レ雪振二渓林一、万物潜蔵恨不レ深、唯有二嶺梅一多二意気一、臘前吐出歳寒心。

しかあれば、梅華の消息を通ぜざるほかは、歳寒心をしりがたし。梅華小許の功徳を朔風に和合して、雪となせり。はかりしりぬ、風をしき雪をなし、歳を序あらしめ、および渓林万物をあらしむる、みな梅華の力なり。

太原孚上座、頌二悟道一云、憶昔当初未悟時、一声画角一声悲、如今枕上

わが師がいわれている。

「歴然として明らかなことには、梅華の影は何ものをも求めず、古今より雨となり雪となる。古今にさびしく、極まりない」

このため、雲となり雨となるのは梅華の働きである。雲が流れ、雨が行くのも梅華の姿、働きである。古今の時は梅華である。したがって梅華を古今というのである。

その昔、法演禅師がいった。

「北風は雪に和して谿林をふるう。万物が覆われるとも恨まない。独り山梅は意気多く、年の末の寒さに屈しないこころを吐く」

従って梅華の働きを知らずには、寒さに屈しない心を知ることができない。梅華がその働きによって、北風に和して、雪を降らせるのである。私が思うには、風を引き起し、雪を降らせ、歳月に秩序あらしめ、谿林や万物をあらしめるのは、みな梅華の力である。

太原の孚長老が、悟りの道をたたえて言っている。

「思えば、悟りを得なかった昔の頃は、一声の角笛も一声ながらに悲しかっ

無閑夢、一任梅華大小吹。

孚上座はもと講者なり、夾山の典座に開発せられて大悟せり。これ梅華の春風を大小吹せしむるなり。

た。今では枕に閑夢はなく（空しい迷い）、梅華の吹くにまかせている」

孚長老はもと説教者であったが、夾山にいた炊事係りの僧に導かれて大悟した。それは梅華が春風を自由自在に吹かせているのである。

正法眼蔵第五十四　洗浄

仏祖の護持しきたれる修証あり。いはゆる、不染汙なり。

南岳山観音院大慧禅師、因六祖問、「還仮修証不。」大慧云、「修証不無、染汙即不得。」六祖云、「只是不染汙、諸仏之所護念。汝亦如是、吾亦如是、乃至西天祖師亦如是云云。」

大比丘三千威儀経云、浄身者、洗大小便、剪十指爪。

しかあれば、身心これ不染汙なれども、浄身の法あり、浄心の法あり。ただ身心をきよむるのみにあらず、国土樹下をもきよむるなり。国土いまだか

仏祖が護りつづけて来た仏道の修行と証契とは、一体の清浄な解脱の体験である。

南岳衡山般若寺観音院大慧懐譲禅師に、或るとき、六祖慧能禅師が「仏道はどうして修行や証契をたよるのか」と問うたのに、大慧はこれに応えて「もともと修証は無いわけではないが、身心の汚れがあれば修証を得ることはできません」と返した。六祖はこれを賞して続け、「それは諸仏が護持し、また念願された所である。汝もまた、私もその通りである。また、インドの諸祖たちもそのようである」と。

大比丘三千威儀経の記事に「身を清浄にするとは、大小便を洗い浄め、手の十指の爪を切ることである」とある。身心は「不染汚」であっても、身を浄め心を浄めるのが仏道である。ただ単に、身心を清めるばかりでなく、国土を清め、樹下をも浄めるのである。国土は、未だかつて、塵によごれたことはないけれども、清めることは、諸仏が念願された所である。諸仏は、仏道を成就さ

つて塵穢あらざれども、きよむるは諸仏之所護念なり。仏果にいたりてなほ退せず、廃せざるなり。その宗旨、はかりつくすべきことかたし。作法これ宗旨なり、得道これ作法なり。

華厳経浄行品云、左右便利、当願衆生、蠲除穢汙、無婬怒癡。已而就水、当願衆生、向無上道、得出世法。以水滌穢、当願衆生、具足浄忍、畢竟無垢。

水かならずしも本浄にあらず、本不浄にあらず。身かならずしも本浄にあらず、本不浄にあらず。諸法またかくのごとし。水いまだ情非情にあらず、身いまだ情非情にあらず。諸法またかくのごとし。仏世尊の説、それかくのごとし。しかあれども、水をもて身をきよむるにあらず、仏法によりて仏法を保任するにこの儀あり。これを洗浄と称す。仏祖の一身心をしたしくして正伝するなり、仏祖の一句子をちかく見聞するなり、仏祖の一光明をあきらかに住持するなり。おほよそ無量無辺

れてからも、更に退くことも廃めることもしないで、精進するのである。その仏道の根本精神を推し量ってはならない。身心を浄める作法・礼儀が仏道の根本精神であり、逆に仏道を成就するには、作法・礼儀から出発する。

華厳経・浄行品の文に、「大小便を行ずる時は、まさに願うべきである。衆生の汚れを除き去って、貪、瞋、痴なる三毒をして滅尽せしめんことを、と。又、当に水で身心を洗浄する時は願うべきである。衆生をして、この上もないすぐれた仏道に入らせ、迷いの世界を解脱せしめんことを、と。又、心身の解脱の法は水を以って洗浄し衆生の為に願うべきである。あらゆる面に忍耐の身心を以って清浄なる解脱を現成せしめんことを」と。

水は、必ずしも、もとから清浄であるのでも、また不浄なものでもない。自己の身体も、同じく、もともと清浄なものでも、不浄なものでもない。あらゆるものごともまたこのように、浄でも不浄でもないものである。水は有情のものではないし、無情のものでもない。自己の身体もまた、有情のものでも、無情のものでもない。あらゆるものごともまたそうである。仏世尊の教えはこのようである。

然しながら、水によって、身体を清めるのではない。仏道によって仏法を保ちつづける所にこの威儀がある。これを「洗浄」というのである。仏祖の一身

の功徳を現成せしむるなり。身心に修行を威儀せしむる正当恁麼時、すなはち久遠の本行を具足円成せり。このゆゑに、修行の身心本現するなり。

十指の爪をきるべし。十指といふは、左右の両手の指のつめなり。足指の爪、おなじくきるべし。

経にいはく、つめのながさもし一麦ばかりになれば、罪をうるなり。しかあれば、爪をながくすべからず。爪のながきは、おのづから外道の先蹤なり。ことさらつめをきるべし。しかあるに、いま大宋国の僧家のなかに、参学眼そなはらざるともがら、おほく爪をながからしむ。あるいは一寸両寸、および三四寸にながきもあり。これ非法なり、仏法の身心にあらず。仏家の稽古あらざるによりてかくのごとし、有道の尊宿はしかあらざるなり。

あるいは長髪ならしむるともがらあ

心をそのまま自己の身心として正伝するのである。仏祖の説く一句を身をもって見聞するのである。すべて仏祖の無量無辺の功徳を現成させることである。自己の身心に威儀による修行を体得した瞬間に、永久の仏行が自己の身心に円満に具足する。即ち仏道を成就するのである。だから、修行の身心、即ち仏身・仏心が、本来のすがたを現わすのである。

十指の爪を切るべきである。十指というのは左右の両手の爪である。足指の爪も同じように切るのである。経典に「爪の長さが、一分ばかりになれば、罪となる」と記されてある。この故に、爪を長く伸ばしてはならない。爪の長いのは、外道に先例がある。特に、気をつけて、爪を切るべきである。ところが、いまの大宋国の僧の中で、参学の眼を具えていない人々が、多く爪を長く伸ばしている。ある者は、一寸、二寸及び、三四寸の長さの者もある。これは非法である。仏道参学者の身心を保持しないものであり、仏道を学習しないから、このような有様である。参学眼を得た有徳の僧は、そうではない。

或いは、髪を長くしている僧もある。これも非法である。大国の僧のしてい

り、これも非法なり。大国の僧家の所作なりとして、正法ならんとあやまることなかれ。

先師古仏、ふかくいましめのことばを、天下の僧家の長髪長爪のともがらにたまふにいはく、不会浄髪、不是俗人、不是僧家、便是畜生。古来仏祖、誰是不浄髪者。如今不会浄髪、真箇是畜生。

かくのごとく示衆するに、年来不剃頭のともがら、剃頭せるおほし。

あるいは上堂、あるいは普説のとき、弾指かまびすしくして責呵す。いかなる道理としらず、胡乱に長髪長爪なる。あはれむべし、南浮の身心をして非道におけること。近来二三百年、祖師道廃せるゆゑに、しかのごとくのともがらおほし。かくのごとくのやから、寺院の主人となり、師号に署して、為衆の相をなす、人天の無福なり。いま天下の諸山に道心箇渾無なり、得道箇久絶なり、祗管破落党のみなり。

ることであるから、正しい法であろうと誤解してはならない。先師、天童如浄禅師が、深く戒めの言葉を、天下の僧侶の中の、長髪・長爪の人々に、与えられて言われた。「浄髪即ち頭を剃ることを了解しない者は俗人でもなく、勿論僧でもない。これは畜生である。古来の仏祖で、一人として、頭を剃らない人があろうか。今にして、頭を剃らない者は、真の畜生である」と。このように、大衆に教示されたので、長い間頭を剃らない人々も、大多数頭を剃った。先師は上堂の時、或る時は普説（略式の説法）の時、弾指（親指を人さし指で鳴らす）して叱責せられた。「訳も解らないで、どうして、髪を長くし、爪を長くしているのであろうか。憐れむべきことである。この世界に身心を受けながら、その身心を道に外れたところに置いていることは、近頃、二三百年の間、祖師道がすたれた故に、このような人々が多いのである。このような人々が、或る者は、寺院の主人となり、或る者は、朝廷より賜わった禅師号を、大書したりして、衆生を教化するような顔をしている。人間界、天上界として、不幸なことである。いま、大宋国中、すべての諸山に於て、求道心ある者は皆無である。従って仏道を得た者は久しく絶えている。ただ堕落した僧ばかりである」と。

かくのごとく普説するに、諸方に長老の名をみだりにせるともがら、うらみず、陳説なし。しるべし、長髪は仏祖のいましむるところ、長爪は外道の所行なり。仏祖の児孫、これらの非法をこのむべからず。身心をきよからしむべし、剪爪剃髪すべきなり。

洗大小便おこたらしむることなかれ。舎利弗、この法をもて外道を降伏せしむることありき。外道の本期にあらず、身子が素懐にあらざれども、仏祖の威儀現成するところに、邪法おのづから伏するなり。

樹下露地に修習するときは、起屋なし。便宜の渓谷河水等によりて、分土洗浄するなり。これは灰なし、ただ二七丸の土をもちゐる。二七丸をもちゐる法は、まづ法衣をぬぎてたたみおきてのち、くろからず黄色なる土をとりて、一丸のおほきさ大なる大豆許に分して、いしのうへ、あるいは便宜のところに、七丸をひとならべにおきて、二七丸をふたへにならべおく。そのの

これに対して諸方の長老と言われた人々も、恨むことなく、反駁することなく馬の耳に念仏であった。知るべきである、長髪は仏祖の厳しく戒められている非法である。長爪は外道の行ずる所である。仏祖の子孫たる者は、これらの非法を好んではならない。身心を清浄に保つべきである。爪を切り、髪を剃るべきである。

大小便を行じた後を洗うことを怠ってはならない。舎利弗尊者が、この法を行ずることにより、外道を降参させたことがあった。そのこと自身は、外道が、心から予期していたことでもなく、舎利弗尊者も、そのようにしようと思ってしたのではない。けれども仏祖の威儀の現成によって、邪法が自然に降伏せられたのである。樹下や、屋外に於て修行する時には、大小便用の仮小屋は建てない。便宜の谿谷、河水等によって、土を分けて、洗浄するのである。これには、灰を用いない。ただ二列に七箇ずつの丸い土を使用する。二列七箇の丸い土を用いる法は、先ず法衣を脱いで畳んでから、余り黒くない黄色の土をとって、一丸の大きさを、大きい大豆ぐらいに分土して、石の上か、便宜のところに、七丸を一列に並べておく。次に、七丸を二列に並べておく。その後に磨き石に用いる石を置いておく。そうしてから大小便を行ずる。用がすんだなら箒で処理するか、紙を使用する。その後、水辺に行って洗浄する。先ず三つの土の団子を持って行き、洗浄する。一つを掌に取って、水を少しく入れて、

ち、磨石にもちゐるべき石をまうく。そののち屙す。屙後使籌、あるいは使紙。そののち水辺にいたりて洗浄する、まづ三丸の土をたづさへて洗浄す。一丸土を掌にとりて、水すこしばかりをいれて、水に合してときて、泥よりもうすく、漿ばかりになして、まづ小便を洗浄す。つぎに一丸の土をもて、さきのごとくして大便処を洗浄す。つぎに一丸の土をさきのごとくして、略して触手をあらふ。

寺舎に居してよりこのかたは、その屋を起立せり。これを東司と称す。ふるきには圊といひ、廁といふときもありき。僧家の所住にかならずあるべき屋舎なり。

東司にいたる法は、かならず手巾をもつ。その法は、手巾をふたへにをりて、ひだりのひぢのうへにあたりて、衫袖のうへにかくるなり。すでに東司にいたりては、浄竿に手巾をかくべし。かくる法は、臂にかけたりつるがごとし。もし九条・七条等の袈裟を著

水に合わせて溶き、泥よりも薄く汁のようにして、先ず小便する所を洗浄する。次に一丸の土を前の通りにして肛門を洗浄する。次に一丸の土を前の通りにして、ほぼ同様にして大小便に触れた手を洗う。

寺院の中で、仏道を修行することが、始ってからは、用便の為に建物を建てた。これを東司と言う。または圊と言い廁という時もあった。僧の住むところには、必ずなくてはならない建物である。東司に行く法は、必ず手巾を持つ。その持ち方は、手巾を二重に折って左の肩の上のあたりの衣の上に掛けるのである。既に東司に到ったならば、浄竿（手巾かけの横竿）に手巾を掛ける。かける法は肩に掛けるように掛ける。もし九条衣、七条衣を着ていたならば、手巾と並べて掛ける。落ちないように、並べておく。あわてて投げ掛けてはならない。すべて心静かに動作すべきである。よくよく記憶しておくべきである。記憶するというのは、浄竿に字が書いてある。白紙に書いて、月の輪のように、

してきたれらば、手巾にならべてかくべし。おちざらんやうに打併すべし、倉卒になげかくることなかれ。よくよく記号すべし。記号といふは、浄竿に字をかけり。白紙にかきて、月輪のごとく円にして、浄竿につけ列せり。しかあるを、いづれの字にわが直裰はおけりとわすれず、みだらざるを、記号といふなり。衆家おほくきたらんに、自他の竿位を乱すべからず。

このあひだ、衆家きたりてたちつらなれば、叉手して揖すべし。揖するに、かならずしもあひむかひ曲躬せず、ただ叉手をむねのまへにあてて気色ある揖なり。東司にては、直裰を著せざるにも、衆家と揖し気色するなり。もし両手ともにいまだ触せず、両手ともにものをひさげざるには、両手を叉して揖すべし。もしすでに一手を触せしめ、一手にものを提せざらんときは、一手にて揖すべし。一手にて揖するには、手をあふげて、指頭すこしきかがめて、水を掬せんとするがごと

円く浄竿につけて並べてある。そこで、どの字にわが衣を置いたかを忘れないで、他の人と混乱しないことを記憶するというのである。衆僧が、多く来た時には、自己と他人の竿の位置を乱雑にしてはならない。

この間に僧が来て、立ち並べば叉手（左手を握り右手で蓋い胸にあてる）して挨拶するべきである。相い向って、丁寧に腰を曲げて頭を下げなくて、ただ叉手したまま心もち頭をさげるのである。東司では、衣を着していなくても、僧と会釈するのである。もし、両手とも、まだ大小便処に触れていない時や両手に物を持っていない時には、両手を合掌して敬礼する。もし、片手が大小便処に触れていたり、片手に物を持っていた時には、片手で敬礼する。片手で敬礼するには、手を胸に当てて、指先を少し曲げて水を掬うようにして、頭を少し下げて敬礼するのである。他人が、このようにしたならば、自分もこのようにする。自分が、このようにしたならば、他人も同様に動作するだろう。

くしてもちて、頭をいささか低頭せんとするがごとく揖するなり。他かくのごとくせば、おのれかくのごとくすべし。おのれかくのごとくせば、他またしかあるべし。

褊衫および直裰を脱して、手巾のかたはらにかく。かくる法は、直裰をぬぎとりて、ふたつのそでをうしろへあはせて、ふたつのわきのしたをとりあはせてひきあぐれば、ふたつのそでかさなれる。このときは、左手にては直裰のうなじのうらのもとをとり、右手にてはわきをひきあぐれば、ふたつのたもとと左右の両襟とかさなるなり。両袖と両襟とをかさねて、又たたざまになかよりをりて、直裰のうなじを浄竿の那辺へなげこす。直裰の裙ならびに袖口等は、竿の遮辺にかかれり。たとへば、直裰の合腰、浄竿にかくるなり。つぎに、竿にかけたりつる手巾の遮那両端をひきちがへて、直裰よりひきこして、手巾のかからざりつるかたにて、又ちがへてむすびとどむ。両三

上着や衣を脱いで、手巾のかたわらに、掛ける。掛ける法は、衣を脱いで、二つの袖を後で合せて、二つの脇の下を取り合せて、引き上げると、二つの袖が重なる。この時、左手では衣の襟首の裏のもとを取り、右手では脇を引き上げると、二つの袂と左右の両襟とが重なる。両袖と両襟とを重ねて、また縦に真中より折って、衣の襟首を、浄竿の向う側に投げ越すと、衣の下側と袖口等は竿のこちら側に掛る。つまり衣の腰のあたりを竿に掛けるのである。次に竿に掛けてあった手巾の、こちらの端と向うの端をひきちがえて衣の方にまわして、手巾の掛っていない方で、ひきちがえて結びとめる。二度三度とひき違えて結び、衣を浄竿より地に落ちないようにする。そして、衣に向って合掌する。

巾もちがへちがへしてむすびて、直裰を浄竿より落地せしめざらんとなり。あるいは直裰にむかひて合掌す。

つぎに絆子をとりて両臂にかく。つぎに浄架にいたりて、浄桶に水を盛て、右手に提して浄厠にのぼる。浄桶に水をいるる法は、十分にみつることなかれ、九分を度とす。厠門のまへにして換鞋すべし。蒲鞋をはきて、自鞋を厠門の前に脱するなり。これを換鞋といふ。

禅苑清規云、欲上東司、応須預往。勿致臨時内逼倉卒。乃畳袈裟、安寮中案上、或浄竿上。

厠内にいたりて、左手にて門扇を掩す。つぎに浄桶の水をすこしばかり槽裏に瀉す。つぎに浄桶を当面の浄桶位に安ず。つぎにたちながら槽にむかひて弾指三下すべし。弾指のとき、左手は拳にして、左腰につけてもつなり。禅苑清規・三千威儀経文事入ベシ。

つぎに袴口・衣角をさめて、門にむかひて両足に槽脣の両辺をふみて、

次に襷をとって両肩に掛ける。次に浄架（手洗い場）に行き、浄桶（水桶）に水を汲んで、右手にさげて廁（便所）に赴く、浄桶に水を入れる法は、桶一杯に入れてはならない。九分目を限度とする。廁の入口の前で草履をかえる。蒲で作った草履をはいて自分の草履を、廁の入口に脱ぐのである。これを換鞋という。

禅苑清規には「東司に上らんとするならば、余裕をもって行くべきである。便意を催した時、あわてて事を行じようとしてはならない。即ち袈裟を畳んで、寮中の机の上に、或いは浄竿の上に安置しておく」とある。

廁の中では、左手で入口の扉を閉める。次に水桶の水を少しばかり便器の中に注ぐ、次に水桶を前方にある水桶を置く所に安置する。次に立ちながら、便器に向って三度弾指する。その時、左手は握って左腰につけておくのである。

次に袴の口と衣の先とを握って、入口に向って両足で便器の上端の両辺を踏みうずくまって用を足す。両辺や前後を汚してはならない。この間、黙然としている。壁を隔てて談笑したり、声をあげて歌を唱ったり、詩を吟じたりしてはならない。鼻水を垂らしたり、唾を吐いたりして、あたりを取り散らしてはならない。にわかに、力んだりしてはならない。壁面に落書をしてはならない。

蹲居し屙す。両辺をけがすことなかれ、前後にそましむることなかれ。このあひだ、黙然なるべし。隔壁と語笑し、声をあげて吟詠することなかれ。涕唾狼藉なることなかれ、怒気卒暴なることなかれ。壁面に字をかくべからず、廁籌もて地面を画することなかれ。

屙屎退後、すべからく使籌すべし。又かみをもちゐる法あり。故紙をもちゐるべからず、字をかきたらん紙もちゐるべからず。浄籌・触籌わきまふべし。籌はながさ八寸につくりて三角なり、ふとさは手拇指大なり。漆にてぬれるもあり、未漆なるもあり。触は籌斗になげおき、浄はもとより籌架にあり。籌架は槽のまへの板頭のほとりにおけり。

使籌・使紙ののち、洗浄する法は、右手に浄桶をもちて、左手をよくよくぬらしてのち、左手を掬につくりて水をうけて、まづ小便を洗浄す、三度。つぎに大便をあらふ。洗浄如法にして

便所のへらをもって地面に線を画いてはならない。用を足したならば、篦を使う。また紙を用いる法もある。古紙を用いてはならない。字を書いた紙も用いてはならない。未使用のへらと使用済のへらとを区別しておく。へらは、長さ八寸で三角形、太さは手の親指大。漆塗や塗ってないものもある。使用したへらは、へら箱に投じる。浄いへらは、もとから、へら立てにあって、便器の前に置いてある。へらを使い、紙を使った後、洗浄する法は、右手に水桶をもって、左手をよく濡らしてから、左手を水をすくう形に作って水を受けて、先ず小便処を洗浄すること三度、次に肛門を洗う。定められた方法の通りに洗浄して清潔にすべきである。

この間、水桶を荒々しく傾けて水を掌の外にこぼしたり散らして、水を早くなくしてはならない。

浄潔ならしむべし。このあひだ、あらく浄桶をかたぶけて、水をして手のほかにあましおとし、あふれちらして、水をはやくうしなふことなかれ。

　洗浄しをはりて、浄桶を安桶のところにおきて、つぎに籌をとりてのごひかわかす。あるいは紙をもちゐるべし。大小両処、よくよくのごひかわかすべし。つぎに右手にて袴口・衣角をひきつくろひて、右手に浄桶を提して廁門をいづるちなみに、蒲鞋をぬぎて自鞋をはく。つぎに浄架にかへりて、浄桶を本所に安ず。

　つぎに洗手すべし。右手に灰匙（くわいし）をとりて、まづすくひて、瓦石（ぐわしやく）のおもてにおきて、右手をもて滴水を点じて触手をあらふ。瓦石にあててとぎあらふなり。たとへば、さびあるかたなをとにあててとぐがごとし。かくのごとく、灰にて三度あらふべし。つぎに土をおきて、水を点じてあらふこと三度すべし。つぎに右手に皂莢（さうけふ）をとりて、小桶の水にさしひたして、両手あはせても

洗浄し終ったなら、水桶を置くべき所に置いて、次にへらを拭い乾かす、或いは紙を使って拭きとる。大小の両処をよくよく拭き乾すべきである。次に右手で下袴の口と衣の先を整えて、右手で水桶をさげて廁の入口を出る時に、蒲の草履を脱いで自分の草履にはきかえる。次に手洗い場に帰って水桶を、もとの所に置くのである。

　次に手を洗うのである。右手に灰すくいを取って、先ず灰をすくって瓦石の表面に置き、右手で水を滴らして使った手を洗う。瓦石にあてて研（と）ぐように洗うのである。譬えば錆びた刀を砥石に当てて研ぐように洗うのである。このように、灰で三度洗い、次に土を置いて水をそそぎ、三度洗う。次に右手にさいかち（洗い粉）を取って、小桶の水で、ひたして両手を合せて、もみ洗うのである。腕との境までも、よくよく洗うのである。心をこめて丁寧に洗うべきである。灰で三度、土で三度、さいかちで一度、都合七度洗うのを適度とする。次に大桶で洗う。この時は面薬（小豆の粉、朝の洗面時に用いる）、土、灰等を使用しないで、ただ水か湯で洗う。一度洗ったなら、その水を小桶にうつして更に新しい水を入れて両手を洗うのである。

みあらふ。腕にいたらんとするまでも、よくよくあらふなり。誠心に住して、慇懃にあらふべし。灰三、土三、皂莢一なり。あはせて一七度を度とせり。つぎに大桶にてあらふ。このときは、面薬・土灰等をもちゐず、ただ水にてもゆにてもあらふなり。一番あらひて、その水を小桶にうつして、さらにあたらしき水をいれて両手をあらふ。

華厳経云、以水盥掌、当願衆生、得上妙手、受持仏法。

水杓をとらんことは、かならず右手にてすべし。このあひだ、桶杓おとをなし、かまびすしくすることなかれ。水をちらし、皂莢をちらし、水架の辺をぬらし、おほよそ倉卒なることなかれ、狼藉なることなかれ。つぎに公界の手巾に手をのごふ、あるいはみづからが手巾にのごふ。手をのごひをはりて、浄竿のした、直裰のまへにいたりて、絆子を脱して竿にかく。つぎに合掌してのち、手巾をとき、直裰をとり

華厳経には「水盥で手をすすぐ時まさに衆生の為に願うべきである。清く妙なる手で仏法を拝持せしめることを」と。水柄杓を取るには、必ず右手でする。この間、桶や柄杓の取り扱いに音をたてることは絶対にならない。また、水を散らしたり、さいかちを散らかしたり、手洗場のあたりを濡らしたり、すべて散乱してはならない。次に共同の場所の手巾で手を拭い、または自分の手巾で手を拭う時、手を拭い終ったなら、浄竿の下の衣の前に赴き、襷を解いて竿に掛ける。次に合掌してから手巾を解いて、衣を取って着る。次に手巾を左肩に掛けて香を塗る。共同の場所には塗る香を置いて、香木は宝瓶の形に作ってある。その太さは親指大である。長さは指四本分である。細い襷で一尺余のものを、香の両端に通し、浄竿に掛けてある。これを両掌を合せてもむと、香

て著す。つぎに手巾を左臂にかけて塗香す。公界に塗香あり、香木を宝瓶形につくれり。その大は拇指大なり、ながさ四指量につくれり。繊索の尺余なるをもちて、香の両端に穿貫せり。これを浄竿にかけおけり。これを両掌をあはせてもみあはすれば、その香気おのづから両手に薫ず。絆子を竿にかくるとき、おなじくうへにかけかさねて、絆と絆とみだらしめ、乱緌せしむることなかれ。かくのごとくする、みなこれ浄仏国土なり、荘厳仏国なり。審細にすべし、倉卒にすべからず。いそぎをはりてかへりなばやと、おもひいとなむことなかれ。ひそかに東司上不説仏法の道理を思量すべし。
　衆家のきたりゐる面をしきりにまぼることなかれ。廁中の洗浄には、冷水をよろしとす。熱湯は腸風をひきおこすといふ。洗手には温湯をもちゐる、さまたげなし。釜一隻をおくことは、焼湯洗手のためなり。
　清規云、晩後焼湯上油、常令湯

気が自ら両手に染み込む。襷を竿に掛ける時、他人の襷と同じ処に掛け重ねて、襷と襷とを乱したり、もつれさせてはならない。このようにすることが、すべて仏国土を浄めることであり、仏国を飾ることである。心をこめてなすべきである。おろそかにしてはならない。急いで、帰ろうと思って急いだり慌てたりしてはならない。内心ひそかに東司に赴いたら「汝が為に仏法を説かず」と言われた趙州禅師の言葉の道理を思うべきである。即ち東司に赴くそのことが、仏法そのものであり、仏道を行ずることであって、その他に仏法はないのである。

衆僧が東司に往来する顔を見守ってはならない。廁中の洗浄には冷水を用いるのがよろしい。熱い湯を用いるのは下血病を引き起すと言われている。手を洗うには、温い湯を用いるのは差し支えはない。一つの釜を一つの東司に置くのは、湯を沸かして手を洗うためである。
　禅苑清規の記事に浄頭の心得として「夜間に、湯を沸し、燈火をつけ、常に湯と水とを断絶せしめることなく、大衆の心を動揺せしめてはならない」とあ

水相続、無レ使二大衆動念一。

しかあればしりぬ、湯水ともにもちゐるなり。もし廁中の触せることあらば、門扇を掩して触牌をかくべし。もしあやまりて落桶あらば、門扇を掩して落桶牌をかくべし。これらの牌かかれらん局には、のぼることなかれ。もしさきより廁上にのぼれらんに、ほかに人ありて弾指せば、しばらくいづべし。

清規云、若不二洗浄一、不レ得下坐二僧牀一、及礼中三宝上。亦不レ得レ受二人礼拝一。

三千威儀経云、若不レ洗二大小便一、得二突吉羅罪一。亦不レ得下僧浄坐具上坐、及礼中三宝上。設礼無二福徳一。

しかあればすなはち、辨道功夫の道場、この儀をさきにすべし。あに三宝を礼せざらんや、あに人の礼拝をうけざらんや、あに人を礼せざらんや。仏祖の道場、かならずこの威儀あり。仏祖道場中人、かならずこの威儀具足あり。これ自己の強為にあらず、威儀の

る。これで知り得ることは、湯も水もともに用いるということである。もし廁の中が汚れている処があったならば、戸の入口を閉めて、汚れていることを示す掲示板を掲げるべきである。もし誤って水桶を落したならば、戸の入口を閉めて落桶牌を掲げておく。これらの掲示板の掛っている所には入ってはならない。

もし廁に入っている時に、他の人が来て、指を鳴らしたならば、しばらくしてから出るべきである。

清規には「もし法に契った洗浄をしないならば、坐禅の床に坐することも、仏法僧の三宝を礼拝することもできない。また他人の礼拝を受けることもできない」とある。三千威儀経には「もし大小便する処を洗わなければ、悪をなす罪を得る。また僧の清浄な坐具の上に坐して三宝を礼拝することはできない。たとえ礼拝しても福徳はない」とある。この故に仏道修行、功夫の道場では、必ずこの作法を第一に行ずべきである。三宝を礼拝せず、人の礼拝を受けず、人を礼拝しないのは仏道ではない。この故に仏祖の道場では必ずこの法儀がある。仏祖の道場中の人々は、必ずこの法儀を具足している。これは自ら強いて行ずるのでなく、この法儀の自然の働きである。諸仏が日常に用いられる働きである。諸祖師の日常生活そのものである。ただこの世界の諸仏だけでなく、十方世界の仏の働きである。仏の国土、この国土の仏の働きである。浅学の人

云為なり。諸仏の常儀なり、諸祖の家常なり。ただ此界の諸仏のみにあらず、十方の仏儀なり、浄土・穢土の仏儀なり。少聞のともがらおもはくは、諸仏には厠屋の威儀あらず、娑婆世界の諸仏の威儀は、浄土の諸仏のごとくにあらずとおもふ。これは学仏道にあらず。しるべし、浄穢は離人の滴血なり。あるときはあたたかなり、あるときはすさまじ。諸仏に厠屋ありるとしべし。

十誦律第十四云、羅睺羅沙弥、宿仏厠。仏覚了、仏以右手摩羅睺羅頂、説是偈言、汝不為貧窮、亦不失富貴、但為求道故、出家応忍苦。

しかあればすなはち、仏道場に厠屋あり。仏厠屋裏の威儀は洗浄なり、祖祖相伝しきたれり。仏儀のなほのこれる、慕古の慶快なり、あひがたきにあへるなり。いはんや如来かたじけなく厠屋裏にして、羅睺羅のために説法しまします。厠屋は仏転法輪の一会な

人の思うのに「諸仏には、厠の作法などはなく、この世界の諸仏の働きは、仏国土の諸仏の通りではない」と考えるのである。こうした考え方は仏道の参学ではない。知るべきである、浄と不浄は、あたかも美しい桃花の紅のように無自性である。浄、不浄の差別は凡夫の差別観であって、仏知見によれば浄不浄はない。また、暖も寒も凡夫の身心による差別であって、仏祖には寒暖の別がないように、諸仏の家には必ず厠のあることを知るべきである。

十誦律第十四に「羅睺羅沙弥が、大衆に叱られて仏の厠に隠れていた。仏がそれを知って、右手で羅睺羅の頭をなでてこの偈を説かれた。

汝は、貧窮の為に出家したのでもなく、また富貴を失って出家したのでもない。ただ仏道を求める為に、出家したのであるから、一切の苦を堪え忍ぶべきである」と。

このようであるから、仏道場に厠があるのである。仏の厠の中の威儀は洗浄である。祖師から祖師へ相伝して来たのである。仏の威儀が、今なお残っていることは、古の仏則を模範として慶ぶべきことである。我々は逢い難い仏道に逢うことができたのである。ましてや釈尊は、恐れ多くも厠の中で羅睺羅の為に説法されている。厠は仏の教えを説かれる道場の一つである。この道場の仏

り。この道場の進止、これ仏祖正伝せり。

摩訶僧祇律第三十四云、廁屋不レ得ニ在レ東在レ北、応ニ在レ南在レ西。小行亦如レ是。

この方宜によるべし。これ西天竺国の諸精舎の図なり、如来現在の建立なり。しるべし、一仏の仏儀のみにあらず、七仏の道場なり、精舎なり。諸仏の道場なり、精舎なり。はじめたるにあらず、諸仏の威儀なり。これらをあきらめざらんよりさきは、寺院を草創し、仏法を修行せん、あやまりはおほく、仏威儀そなはらず、仏菩提いまだ現前せざらん。もし道場を建立し、寺院を草創せんには、仏祖正伝の法儀によるべし。これ正嫡正伝なるがゆゑに。その功徳、あつめかさなれり。仏祖正伝の嫡嗣にあらざれば、仏法の身心いまだしらず。仏法の身心しらざれば、仏家の仏業あきらめざるなり。いま大師釈迦牟尼仏の仏法あまねく十方につたはれるといふは、仏身心の現成

行が、即ち仏の威儀である。仏はこの威儀を仏に伝え、仏祖はまたその威儀を正伝して来られたのである。

摩訶僧祇律第三十四に、「廁は、東に建てたり、北に建てたりしてはならない。南か西に建てるべきである。小便所もまた同様である」と。

この方式によるべきである。これはインドの寺院の建て方であり、釈尊が存命当時の寺院の建て方である。

知るべきである。この威儀は、単に釈尊だけの威儀ではなく、七仏の道場の威儀であり、七仏の寺院の威儀である。釈尊が始められたのではなく諸仏の威儀である。このことを理解しない前に寺院を創立したり、仏法を修行したりすれば、誤りが多く、仏の威儀が自己のものにならない。従って、仏の無上の菩提も現前しないであろう。もし道場を建立し、寺院を創立しようとするならば、仏祖正伝の法にかなった方法によるべきである。嫡々相承の仏祖の正伝の法儀によるべきである。これは仏祖正伝の威儀であるからである。仏祖の功徳が集められ、重ねられたものであるからである。仏祖正伝の嫡子でなければ、仏道の身心を知ってはいない。仏道の身心を知らなければ仏家の仏業も体験されていないのである。いま偉大なる師である釈迦牟尼仏の仏道が、広く全世界に伝っているのは、仏心身の体験の現成である。仏身心の現成する、その時即ち洗浄の威儀の現成である。

なり。仏身心現成の正当恁麼時、かく
のごとし。

正法眼蔵洗浄第五十四
爾時延応元年己亥冬十月二十三日、
在二雍州宇治県観音導利院興聖宝林
寺二示衆。

正法眼蔵五十四巻・洗浄

この時、延応元年己亥(つちのとい)十月二十三日、山城の国宇治郡、観音導利院興聖宝林
寺に在りて、衆に示す

正法眼蔵第五十五　十方

拳頭一隻、只箇十方なり。赤心一片、玲瓏十方なり。敲出骨裏髄了也。

釈迦牟尼仏、告大衆言、十方仏土中、唯有一乗法。

いはゆる十方は、仏土を把来してこれをなせり。このゆへに、仏土を拈来せざれば、十方いまだあらざるなり。仏土なるゆへに、以仏為主なり。この娑婆国土は、釈迦牟尼仏土なるがごとし。この娑婆世界を挙拈して、八両半斤をあきらかに記して、十方仏土の七尺八尺なることを参学すべし。

この十方は、一方にいり、一仏にいる。このゆへに、現十方せり。十方一方、是方自方、今方なるがゆへに、眼

自己の握りこぶしは、全世界そのものである。自己の赤心、清浄心の一大光明の輝きは玲瓏として全世界を照明し尽くしている。

釈迦牟尼仏は、衆に告げて、

「この十方の仏土の中には唯一乗（唯一無二の乗物）の仏道のみがある（迷いの衆生を乗せて悟りを得させる）」と言われた。十方は世界のことで、この客観の世界は即ち仏の国土であり、仏の国は客観の世界であるとの意味である。この現実の世界が仏の国である以上、この仏国の国王は仏である。この道理からいうと、世界は釈迦牟尼仏の国、即ち仏の国である。この真意は客観的な存在は主観の心と同じもの、あらゆるものごとは唯心と同じである。客観の現象は悉く皆自己の仏心の現成である。「心外無別法」で、この世界は自己の仏心の外に何ものもないということである。このことを篤と参学するがよい。

畢竟、十方世界は仏心の現成そのものである。自己の一心そのもの、現前の真理の実体のありのままの相であり、働きそのものであるから、仏の眼、仏の

睛方なり、拳頭方なり、露柱方なり、燈籠方なり。かくのごとくの十方仏土の十方仏、いまだ大小あらず、浄穢あらず。このゆへに、十方の唯仏与仏、あひ称揚讃歎するなり。さらにあひ誹謗してその長短好悪をとくを、転法輪とし、説法とせず。諸仏および仏子として、助発問訊するなり。

仏祖の法を稟受するには、かくのごとく参学するなり。外道魔儻のごとく是非毀辱することあらざるなり。いま真丹国につたはれる仏経を披閲して、一化の始終を覰見するに、釈迦牟尼仏いまだかつて他方の諸仏それ劣なりととかず、他方の諸仏それ勝なりととかず、また他方の諸仏は諸仏にあらずととかず。おほよそ一代の説教にすべてみえざるところは、諸仏のあひ是非する仏語なり。他方の諸仏また釈迦牟尼仏を是非したてまつる仏語つたはれず。このゆへに、

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、唯我知是相、十方仏亦然。

握りこぶしであり、露柱であり、燈籠である仏の威儀そのものである。このような十方仏国土の十方仏は、大小、浄不浄の対立を超越した存在である。だから十方世界の十方仏は、唯、仏と仏とが互いに褒めたたえている。また互いに批判し合い、互いに長所、短所、好所、悪所を説いているのを、仏国土の転法輪というのである。これは凡夫の説法ではない。諸仏及び仏子として、互いに修証を助け開発し合い、問答し合っているのである。仏祖の教えを信受相続するには、このように参学するのである。外道、天魔のように、互いの行為の是非のあげ足をとったり、そしったり辱かしめるのではないのである。今、中国に伝る仏経を拝見して、釈尊一代の教化の始めから終りまで、すべてを拝観すると、釈迦牟尼仏は未だ一度も、他方の諸仏が劣っているとはお説きになっておられない。また他方の諸仏が優っているともお説きになってはいない。また他方の諸仏は、諸仏ではないとお説きになったことはない。また釈尊一代の説教には見当らないことは、諸仏が互いに批判し合う言葉である。他方の諸仏もまた、釈迦牟尼仏を、とやかく批判する言葉は伝っていないのである。

釈迦牟尼仏は、大衆に告げて、「唯我のみが、是の相を知る。十方の仏もまた同じである」と言っておられる。このことを知るべきである。「唯我のみ是

しるべし、唯我知是相の相は、打円相なり。円相は遮竿得恁麽長、那竿得恁麽短なり。十方仏道は、唯我知是相、釈迦牟尼仏亦然の説著なり。唯我証是相、自方仏亦然なり。我相・知相・是相・一切相・十方相・娑婆国土相・釈迦牟尼仏相なり。

この宗旨は、これ仏経なり。諸仏ならびに仏土は、両頭にあらず、有情にあらず、無情にあらず、迷悟にあらず、善悪無記等にあらず。浄にあらず穢にあらず、成にあらず住にあらず、壊にあらず空にあらず、常にあらず無常にあらず、有にあらず無にあらず、自にあらず。離四句なり、絶百非なり。たゞこれ十方なるのみなり、仏土なるのみなり。しかあれば、十方は有頭無尾漢なるのみなり。

長沙景岑禅師、告大衆言、尽十方

の相を知る」と言われたところの「是の相」とは、円満な一円相のことである。この一円相というのは長い竿は長く、短い竿は短いということである。即ち「あらゆるものごと」が、ありのままの相を、あるべきように現成することである。十方仏の方から言えば「唯、我のみ、是の相を知る、釈迦牟尼仏もまた然り」と説かれるのである。唯我、是の相を知るとは、唯我、是の相を証る、十方仏また然りである。是の相とは、我が相であり、知の相であり、一切の相であり、十方の相であり、世界の大地の相である。釈迦牟尼仏の相そのものである。

この道理が、仏経である。諸仏並びに仏国土は二つのものではない。有情でもない、無情でもない。迷いでもなく証りでもない。善でもなく悪でもなく、無記等でもない。浄でもなく不浄でもない。現成するものでもなく、安定せるものでもなく、滅び去るものでもなく、空でもなく、常でもなく、無常でもなく、有でもない、無でもない、自己でもなく、他者でもない。一切の言句では表現することのできないものである。ただ、諸仏及び仏国土は、十方世界であるだけである。

ただ仏国土であるのみである。このようであるから、十方世界は十方世界の外に何物もない。

長沙景岑禅師（南泉の嗣、伝は景徳伝燈録第十巻）が大衆に告げて、「十方界は、

界、是沙門壱隻眼。
　いまいふところは、瞿曇沙門眼の壱隻なり。瞿曇沙門眼は、吾有正法眼蔵なり。阿難に附嘱するとも、瞿曇沙門眼なり。尽十方界の角々尖々、瞿曇の眼処なり。この尽十方界は、沙門眼のなかの壱隻なり。これより向上に如許多眼あり。
　尽十方界、是沙門家常語。
　家常は尋常なり。日本国の俗のことばには、よのつねといふ。しかあるに、沙門家のよのつねの言語は、これ尽十方界なり、言端語端なり。家常語は尽十方界なるがゆへに、尽十方界は家常語なる道理、あきらかに参学すべし。この十方無尽なるゆへに、尽十方なり。家常にこの語をもちゐるなり。かの索馬・索塩・索水・索器のごとし、奉水・奉器・奉塩・奉馬のごとし。たれかしらん、没量大人この語脈裏に転身転脳することを。語脈裏に転語するなり、海口山舌、言端語直の家常也。しかあれば、掩口し掩耳する、

是れ、沙門（出家）の一隻眼である」と。
　この「沙門の一隻眼」というのは、瞿曇沙門の一隻眼のこと。瞿曇は釈尊の幼名、釈尊のこと。一隻眼は独眼。この独眼は釈尊が「吾に正法眼蔵あり」といわれたように、独眼の中に仏眼がある。迦葉にではなく、阿難尊者に与えたとしても釈尊の独眼であり、この十方世界の一切の現象も悉く釈尊の独眼である。この独眼は常に創造し、発展し存続してゆくのである。
　尽十方界という語は仏道での家常語（尋常の語）である。日本の俗語でいう「世のつね」に当てはまる言葉である。この世のつねの言葉の内容は世界のものごとの一切を尽くしている、この一言の中に世界が体験し尽くされている。この家常の言葉は、一切の世界そのもののことであるから、十方世界は家常の言葉であることを明らかに参究すべきである。この十方世界は、無量無尽であるから、尽十方界というのである。だから日常にこの語を用いるのである。ちょうどある王が望む馬、塩、水、器などを侍者に運ばせる時に、仙陀婆という語で侍者は、臨機応変に必ず王の望み通り侍者が仕える時の語のようである。
　誰が知ろうか。凡夫の感覚や意識を超えた解脱者は、この言葉によって自由自在に凡夫身を転じ、凡夫心を転ずるということを。日常の世俗の用いる言語を転じて仏の言葉として体験するのであり、また海に口あり、山に舌あり、それらの口から出る言葉はみな仏語の「よのつね」である。

十方の真箇是なり。
尽十方界、沙門全身。

一手指天是天、一手指地是地。雖然如是、天上天下、唯我独尊。これ沙門全身なる十方尽界なり。頂𩕳・眼睛・鼻孔・皮肉・骨髄の箇々、みな透脱尽十方の沙門身なり。尽十方を動著せず、かくのごとくなり。擬議量をまたず。尽十方界沙門身を拈来して、見尽十方界沙門身するなり。

尽十方界、是自己光明。

自己とは、父母未生已前の鼻孔なり。鼻孔あやまりて自己の手裏にあるを尽十方界といふ。しかあるに、自己現成して現成公案なり、開殿見仏なり。しかあれども、眼睛被別人換却木槵子了也。しかあれども、勝面来、大家相見することをうべし。さらに呼

この言語は、必ずしも、口や舌による音声を要しないから、口を掩っても、無限に語り尽くされ、耳を掩っても漏らす所なく聴取されるのである。この無舌語を聞き、無口の語を語ることのできる人が、十方世界の真理を把握した人である。長沙景岑禅師の上堂の語に、

「十方世界は、釈迦牟尼仏の全身である」と。

釈尊の誕生の時、片手では天を指さし、片手では地を指さし、天地の悉くはありのままの真理であることを指し示されて「天上天下、唯我独り尊し」と宣言された。これが釈尊の全身である十方世界である。釈尊の頭、眼、鼻、皮肉、骨髄の一つ一つが、すべて、十方世界を解脱した、釈尊の全身である。十方世界は、動ずることのないもの、ありのままのものの十方世界である。そして十方世界は釈尊の全身そのもの、であるのである。凡夫の慮知、分別知の検討をまたず、ただ、「十方世界は仏身」のありのままで、十方世界仏身と見るのである。十方世界と釈尊の全身とは一体であり、一如のものであるのである。

同じく、長沙景岑禅師の上堂の語に、

「十方世界は、是れ、自己の光明」という句があるが、自己の光明というのは、自己は太初以前の自己、絶対的の自己、真理としての自己、宇宙原理としての存在である。その存在は、この存在が転じて自己の掌中に収められていることを「尽十方界」というのである。その真理としての自己が現象化して、現

則易、遣則難なりといへども、喚得廻頭、自廻頭、堪レ作二何用一。便著者漢廻頭なり。飯待喫人、衣待著人のとき、摸索不著なるごとくなりとも、可惜許、曾与二你三十棒一。

尽十方界、在自己光明裏。

眼皮一枚、これを自己光明とす。忽

在の自己の存在となっているのである。十方世界の現成が自己の現成である。自己の現成が十方世界の現成である。ここに於て始めて自己が本来の自己、真理としての自己の仏殿を開き、自己の本尊である仏身を相見することができるのである。

しかしその時、本来の自己なる仏身の相の壮大雄美に目がくらみ、真正な自己の仏身を見失ってしまうから、自己の眼を数珠の珠に取りかえる時、自己の仏身の執われは解脱する。その時、十方世界は自己の光明に取りかえられ、自己の執われていた面目の壁を突き破って無面目となりきることができ、その時初めて真正本来の自己を体験するのである。更に本来の面目を呼び寄せるのは比較的易く、その執われから脱することはむずかしいけれども、その呼び寄せて得た自己の本来の面目に執われていては何の役にも立たないのである。仏と相見し仏知見を開いたそのことを脱落して、十方世界即ち自己の光明になりきることが肝要であるのである。

この自己の光明の働きは、飯の時には飯を喫し、袈裟を搭ける時は袈裟を搭ける、平生ありのままの行である。しかしこの自己の光明を疑うものには、残念ながら、すみやかに、汝に三十棒を与えることにする。

また長沙禅師の「十方界は、自己の光明の中」という語の意味は、自己の瞼一枚が、自己の光明である。たちまちに、自己の眼を開明するのを、光明の中

然として打綻するを在裏とす。見由在眼を尽十方界といふ。しかもかくのごとくなりといへども、同レ牀眠知ニ被穿一。

尽十方界、無一人不自己。

しかあればすなはち、箇ゝの作家、箇箇の拳頭、ひとりの十方としても自己にあらざるなし。自己なるがゆへに、自ゝ己ゝみなこれ十方なり。自ゝ己ゝの十方、したしく十方を罣礙するなり。自ゝ己ゝの命脈、ともに自己の手裏にあるがゆへに、還他本分草料なり。いまなにとしてか達磨眼睛・瞿曇鼻孔あらたに露柱の胎裏にある。いはく、出入也、十方十面一任なり。

というのである。自己の眼を開明した時は、光明も脱落して、十方世界そのままが自己の光明である。即ち自己の凡夫眼を脱却して、仏眼を得ることを、十方世界というのである。しかしながら、このようではあるが、僧堂の同単で坐禅したり一つ牀に寝たものでなくては知ることはできないことである。これは坐禅の体験によらねば知ることはできないことである。

同じく長沙の上堂の語に「十方界は、一人として自己でないものはない」という語がある。師家の一人一人も、修行僧の一人一人も、十方世界と自己とが同じでない人はない。

十方世界が、自己そのものであるから、自己としての自己も、他己としての自己も、自己としての他己も、すべてこれ十方世界である。自己即ち他己、他己即ち自己と十方世界と自己と一体のものである。自己即ち他己、他己即ち自己と十方世界と一如であるという仏道の生命は、畢竟、自己の手中にある。この故に、人々おのおのが、達磨大師や釈尊に劣らぬ、本来の面目を所持しているのである。

人間一人一人の存在は、その本来の面目の生命を他より得るものではなく、人々の本具のものであるから、いまどうして新しく、達磨大師の生命や釈尊の生命が、露柱の腹の中にあるというのであろうか。人々の本来の面目も、達磨の生命も、釈尊の生命も、露柱も、皆十方世界そのものである。言うなれ

玄砂院宗一大師云、尽十方界、是一顆明珠。

あきらかにしりぬ、一顆明珠はこれ尽十方界なり。神頭鬼面これを窟宅とせり、仏祖児孫これを眼睛とせり。人家男女これを頂顆拳頭とせり、初心晩学これを著衣喫飯とせり。先師これを泥弾子として兄弟を打著す。しかもこれ単提の一著子なりといへども、祖宗の眼睛を抉出しきたれり。抉出するとき、祖宗ともに壱隻手をいだす。さらに眼睛裏放光するのみなり。

乾峯和尚、因僧問、「十方薄伽梵、一路涅槃門。未審、路頭在什麽処。」

ば、露柱の胎内に入るのも出るのも、十方世界の出入であり、十方は十方の面目のありのままに任している。

玄沙院宗一大師が言われた。

「十方世界は、一顆の明珠である」と。

あきらかに知ることができる。一顆の明珠は、十方世界に、あまねく満ち満ちているものであることを。尽十方界と一顆とは一つのものである。この故に、神も鬼神もこの一顆の明珠を住み家としている。仏祖の子孫はこの明珠を、自己の一隻眼としている。世俗の男女の頭も、拳頭も、一顆の明珠である。初発心の者、後学の者の、着衣も喫飯も、一顆の明珠である。

先師如浄禅師は、この一顆の明珠を泥で作った団子として、法兄法弟を、鍛えられた。しかもこの一顆の明珠は、仏法を単伝された仏祖の正嫡たる玄沙宗一大師の一家言ではあるが、仏祖の生命を正しく体験した言葉である。仏祖の生命を体験するときには、仏祖も、共に吾人の証りに、一肩の力をかし与えられるのである。

その一隻手（片手）も、更に一顆の明珠である仏祖の生命の「働き」であるに過ぎないのである。

乾峰和尚に、或る時僧が問うた。

「十方の諸仏には、唯、一筋の涅槃門（解脱の門）に通ずる門があると聞いて

乾峯以₌拄杖₋画一画云、「在₌遮裏₋」
いはゆる在遮裏は十方なり。薄伽梵とは拄杖なり、拄杖とは在遮裏なり、一路は十方なり。しかあれども、瞿曇の鼻孔裏に拄杖をかくすことなかれ、拄杖の鼻孔に拄杖を攙著（とうぢゃ）することなかれ。しかもかくのごとくなりとも、乾峯老漢すでに十方薄伽梵・一路涅槃門を料理すると認ずることなかれ、たゞ在遮裏と道著するのみなり。在遮裏はなきにあらず、乾峯老漢はじめより拄杖に瞞ぜられざらむよし。

おほよそ活鼻孔を十方と参学するのみなり。

正法眼蔵十方第五十五

爾時寛元元年癸卯十一月十三日、在₌

おりますが、その路はどこに在るのですか」と。

乾峰和尚は、その時、拄杖（しゅじょう）をもって一円相を画がいて言われた。

「ここの中に、在る」と。

乾峰和尚の言われた「ここの中に在る」というのは、十方世界の中に在るということである。

諸仏とは拄杖のことである。拄杖とは「ここに在る」である。一筋の路というのは、十方世界のことである。

従って拄杖即ち仏の鼻の孔の中に拄杖をつっこんではならぬ。

このようではあるが、乾峰老僧は、十方諸仏も、一路の涅槃門も自己のものにして、了解し尽くして、このように言ったのであると思ってはならない。ただ「この中に在る」と言っただけである。「ここの中に在る」という言葉は真理ではあるが、乾峰老僧は、始めから一円相である拄杖に瞞（だま）されていなければ幸いである。

ただ、仏の、活きた鼻孔を、十方世界と同じく一つのものであることを参学するのみである。それが「ここの中に在る」ということであるからである。

正法眼蔵第五十五巻・十方

この時、寛元元年癸卯（みずのとう）十一月十三日、日本国、越前国吉峰寺に在って衆に

日本国越州吉峯精舎ニ示衆。

寛元三年乙巳窮冬廿四日、在ニ越州大仏寺侍司一書写。懐弉

示す

寛元三年乙巳(きのとみ)窮冬(十二月)廿四日、越後国大仏寺侍司寮に在って書写す

懐弉

正法眼蔵第五十六　見仏

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、若見二諸相非相一、即見二如来一。

いまの見諸相と見非相と、透脱せる体達なり、ゆゑに見如来なり。この見仏眼、すでに参開なる現成を見仏とす。見仏眼の活路、これ参仏眼なり。自仏を他方にみ、仏外に自仏をみるとき、条条の蔓枝なりといへども、見仏を参学せると、見仏を辦肯すると、見仏を脱落すると、見仏を得活すると、見仏を使得すると、日面仏見なり、月面仏見なり。恁麼の見仏、ともに無尽面・無尽身・無尽心・無尽手眼の見仏なり。而今脚尖に行履する発心発足よりこのかた、辦道功夫、および証契究徹、みな見仏裏に走入する活眼睛な

釈尊が大衆に告げての言葉に、

「もし森羅万象の現象が仮りの相であっても、それが真実の相であると見ることは、仏（真理）そのものを見ることである」と。

この観察はあらゆるものごとはありのままのもの、自己が自己の丸出し、他の何らの拘りのないもの、即ち透脱（解脱）そのままの相である。この解脱の相が仏の相である。故に仏を見ることなのである。この仏を見る眼がすでに開けていることは、見仏が成就した時である。それを真の見仏とするものである。この見仏の眼が、客観の現象の一切に通達する活路は、仏を他に見る眼を開くというよりも、むしろ仏眼そのものを自己に参究し体験することである。これが仏眼を開くことである。

参仏眼の働きが真実であり、客観の実相とか非相に拘らず、自己の仏を客観に見たり、客観の仏の外に自己本具の仏を見たりするのである。自己の仏を客観に見るということは、自己を転じて客観に帰すという事である。この両面の

り、活骨髄なり。

しかあれば、自尽界・他尽方、遮箇頭・那箇頭、おなじく見仏功夫なり。如来道の若見諸相非相を拈来するに、参学眼なきともがらおもはくは、諸相を相にあらずとみる、すなはち見如来といふ。そのおもむきは、諸相は相にはあらず、如来なりとみるといふとお

観察が成立した時、自己の仏と、客観の仏との数条の蔓や枝が繁茂して千差万別であるけれども、見仏を参学すること、見仏を信じて修行すること、また見仏をも解脱すること、見仏を自由に活用すること、或いはその見仏の境地を使用することなど、多種多端とみえるが、見仏の立場の観察では畢竟一つに帰するのである。

この見仏の道理は明歴々の事実である。真理自体としての相であり働きである。日月の運行のようなもの、ありのままの事実である。故にこのような見仏は眼でみるばかりでなく、無尽の面(かお)があり、無尽の身(からだ)があり、無尽の心があり、無尽の手眼の見仏となる。

今、自己の修行として足先に踏んで実践する発心を初め、参学、修行、証契(さとり)などの体験はみな、見仏に徹した活きた眼の輝き、生きた骨髄の働きというべきである。

このようであるから、自己の世界も他人の世界も、久遠の過去も今も、悉くがみな見仏の修行そのものであるというより外はない。そのようであるから釈尊の語の「若し諸相は非相と見る」ということをとり上げて、参学眼の開けていない人々が「諸相を相でない」と見るのは、即ち如来を見ることと誤解している。その理由は、諸相は相ではない。この相が如来そのものであると考えるからである。まことに一辺のみに固執する管見の徒輩は、このように参学する

もふ。まことに小量の一辺は、しかのごとくも参学すべしといへども、仏意の道成はしかにはあらざるなり。しるべし、諸相を見取し、非相を見取する、即見如来なり。如来あり、非如来あり。

清涼院大法眼禅師云、若見二諸相非相一、即不レ見二如来一。

いまこの大法眼道は、見仏道なり。これに法眼道あり、見仏道ありて、通語するに、競頭来なり、共出手なり。法眼道は耳処に聞著すべし、見仏道は眼処に聞声すべし。

しかあるを、この宗旨を参学する従来のおもはくは、諸相は如来相なり、一相の如来相にあらざる、まじはれることなし。この相を、かりにも非相とすべからず。もしこれを非相とするは、捨父逃逝なり。この相すなはち如来相なるがゆゑに、諸相は諸相なるべしと道取するなりといひきたれり。まことにこれ大乗の極談なり、諸方の所証なり。しかのごとく決定一定して、

であろうが、仏の言われる仏道とは、そのようなものではないのである。ではどういう意味かというに、知るべきは諸相の真実を正しく見、また「相でない」の真義を徹見する働きそのものが仏である。その仏といっても姿あるもの存在としての仏もあり、また相の無いものもある（華厳経に説く仏は虚空そのままを仏身とする）。

清涼院大法眼文益禅師の言に、

「もし諸相は非相とみるは、即ち如来（仏）を見ず」と。

いま、この大法眼禅師が如来を見ずと言うのは、如来を見ると言うことである。見仏のことばに二つある。法眼の道の「仏を見ず」というのと、釈尊の言われる「如来を見る」との二つの道理があるように見えるが、この二つの道の真意は、総合してみると、実は見如来と不見如来とが競い現われたのに過ぎない。見如来と不見如来とが、同一であることを、両面より表現したに過ぎない。法眼のいう不見如来は仏の耳を開いて聞くべきである。釈尊のいう見如来は、仏の眼を開いて聞くべきである。このようであるにも拘らず、この見仏の道理を参学する従来の人々の考えでは、諸相は如来相であって如来相でないものは一つも混ってはいない。この諸相は仮にも非相（如来相に対する非）とすべきではない。もしもこれを如来相でないとするのは、自分の父が百万長者であるにも拘らず、この父を捨てて家を出て他国に流浪し、他の財宝を探し求めるよ

信受参受すべし、さらに随風東西の軽毛なることなかれ。諸相は如来相なり、非相にあらずと参究見仏し、決定証信して、受持すべし、諷誦通利すべし。かくのごとくして、自己の耳目に見聞ひまなからしむべし、自己の身心骨髄に脱落ならしむべし、自己の山河尽界に透脱ならしむべし。これ参学仏祖の行履なり。自己の云為にあれば、自己の眼睛を発明せしむべからずとおもふことなかれ。自己の一転語に転ぜられて、自己の一転仏祖を見脱落するなり。これ仏祖の家常なり。

このゆゑに、参取する隻条道あり。

うなものである。ちょうど自己に本具の仏性という無上の財宝を所有しているにも拘らず、他に財宝を探求するようなものである。諸相は如来相であるから、諸相は、ありのままの諸相が真理であることを体験すべきことを諸仏は伝えて来たのである。これが真に大乗の教えを体験した人の言葉であり、勝れた仏祖が証明せられたことである。このように理解して、仏祖の教えを信仰し、参学すべきである。さらに心すべきことは、風の吹くままに軽い毛がフワフワと飛び散るよう迷ってはならない。諸相は仏の相である、仏の本性であることを参究し見仏して、それを明らめ、信じ、証って護り相続すべきである。この仏の教えを声を出して誦し、この仏の教えを他に及ぼしてその功徳にあずからしめるべきである。またこのようにして、自己の耳目を働かせて学道するべきである。それは諸相が如来相であるとみることを透脱しきることである。自己の身心のみならず、自己の対象である客観の一切のものごとにまで、その念をうえつけることである。これが仏祖のふみ行われた道の参学である。凡夫である自己は、自己の眼睛を脱却して仏眼を開くことはできないと思ってはならない。自己の迷いを悟りに転ずるきっかけとなる語に転ぜられて、自己の凡眼を一転して仏祖を見、身心脱落の境地を体得するのである。これは仏祖方には極めてあたり前の事である。

この故に見仏道参学にはただ一筋の道がある。いわゆる諸相は、非相という

いはゆる、諸相すでに非相にあらず、非相すなはち諸相なり。非相これ諸相なるゆゑに、非相まことに非相なり。喚作非相の相、ならびに喚作諸相の相、ともに如来相なりと参学すべし、参学の屋裏に両部の典釈あり、いはゆる参見典と参不見典となり。これ活眼睛の所参学なり。もしいまだこれらの典籍を著眼看の参徹せざれば、参徹眼にあらず。参徹眼にあらざれば、見仏にあらず。見仏に諸相処見・非相処見あり、吾不会仏法なり。不見仏に諸相処不見・非相処不見あり、会仏法人得なり。法眼道の八九成、それかくのごとし。

しかありといへども、この一大事因縁、さらにいふべし、若見諸相実相、即見如来。かくのごとくの道取、みなこれ釈迦牟尼仏之所加被力なり、異面目の皮肉骨髄にあらず。

爾時釈迦牟尼仏、在霊鷲山。因

相を持つものでない。いわゆる非相は即ち諸相の裏のもの、あらしめるものである。故に非相即ち諸相となるから、非相は真の非相である。非相以外の何ものでもない。非相を諸相と呼ぶのも、諸相を諸相と呼ぶのも、共に如来相であることを参学すべきである。

見仏参学の中に二部の経典がある。一つは見仏に参ずるのと、一つは不見仏に参ずるのと二つである。これが活きた仏道の参学である。もしこれら二部の経典の読み方を徹底的に参学しなければ、参徹眼を得たものということはできない。参徹眼を得なければ見仏はできない。見仏に二つの見方がある。一つは諸相を諸相と見る境地であり、一つは諸相を非相と見る境地である。即ち非相と見るとは、南泉禅師が申された「吾は仏法を会取せず」である。不見仏にも二つの見方がある。その一つは、諸相を諸相と見ずであり、その一つは非相を非相と見ずである。この両面を参徹して始めて仏法を会取し、衣鉢を得た人と言い得るのである。法眼のいう不見如来の完全なる会取は、このようである。

しかしながら、この見仏の一大事のことには、今一ついうべきである、「若し諸相を諸相でもなく非相でもなく、実相と見るは即ち如来を見る」と。このような体得は、みなこれ釈迦牟尼仏の慈悲の力のお蔭である。釈尊の本来の面目の皮肉骨髄の仏力のお蔭であって、それ以外の何物でもない。

その時は、釈迦牟尼仏は霊鷲山におられたのである。薬王菩薩（薬を持して衆

薬王菩薩告二大衆一言、若親二近法師一、即得二菩薩道一。随二順是師一学、得レ見二恒沙仏一。

いはゆる親近法師といふは、二祖の八載事師のごとし。しかうしてのち、全臂得髄なり。南岳の十五年の辦道のごとし。師の髄をうるを親近といふ。菩薩道といふは、吾亦如是、汝亦如是なり。如許多の蔓枝行履を即得するなり。即得は、古来より現ぜるを引得するにあらず、未生を発得するにあらず、現在の漫漫を掌把するにあらず、親近得を脱落するを即得といふ。このゆゑに、一切の得は即得なり。

随順是師学は、猶是侍者の古蹤なり、参究すべし。この正当恁麼行履時、すなはち得見の承当あり。そのところ。見恒沙仏なり。恒沙仏は、頭頭

生の病苦を除こうと誓願した菩薩）が大衆に告げて申された。「若し法師（常に説法し、浄行を修め、衆生を導く僧）について親しく修証するなら菩薩道を得るであろう、是の師に随って参学すれば無限の仏を見ることができるであろう」と。

ここで薬王菩薩の申された法師に親近するというのは、二祖慧可禅師が初祖達磨大師に親しく仕えられた八年師事のことである。この後に仏法の全臂（全体）を得られ、仏法の骨髄（真理）を体験した。南岳禅師が十五年間師に仕えられたように、師の仏法の真理を体験するのを親近というのである。

菩薩道というのは、南岳禅師と六祖との問答の「吾も亦是くの如し、汝も亦是くの如し」である。千差万別の仏祖の行履即ち仏祖のふみ行われた道を直々に自己の身心によって即得（直々に体験）することである。この直々の体験は、昔から現成しているものを真似てするのではない。未だ現成していないものを新たに発見して体験するのでもない。また、現在、至る処に漫々と満ち溢れているものを把えることでもない。師に親しく近侍して、自ら直々に解脱の境地を体験することをいうのである。この故に一切の体験は体験自体の活きで、体験が体験することである。

この師に随って学ぶというのは、現在の師に随うばかりでなく、諸仏に随うことである。これは侍者の古来からの先例である。参学の者はその先例を辿って参究すべきである。まさにこの行が現成する時、見仏の体験となるのであ

活鱍鱍地なり。あながちに見恒沙仏をわしりへつらふことなかれ。まづすべからく随師学をはげむべし、随師学得仏見なり。

釈迦牟尼仏、告二一切証菩提衆一言、深入二禅定一、見二十方仏一。

尽界は深なり、十方仏土中なるがゆゑに。これ広にあらず、大にあらず、小にあらず、窄にあらず。挙すれば随他挙す、これを全収と道す。これ七尺にあらず、八尺にあらず、一丈にあらず。全収無外にして入之一字なり。この深入は禅定なり、深入禅定は見十方仏なり。深入裏許無人接渠にして得在なるがゆゑに、見十方仏なり。設使将来、他亦不受のゆゑに、仏十方在なり。深入は長長出不得なり、見十方仏は只見臥如来なり、禅定は入来出頭不得なり。真龍をあやしみ恐怖せずは、

る。この体験に恒河の仏の諸仏を見るのである。

恒河の仏（無量の仏）とは、日常生活中の一々に、全面的な活きを発展現成していることである。しかしながら強いて、無量の諸仏に相見しようとあせったり、自己の本心を曲げたりしてはならない。「見仏」は、まず正師に親しく近侍随順して学ぶことに専心して精進すべきである。「師に随って学ぶ、これ仏知見を得るなり」である。

釈迦牟尼仏が法華の説法の座で一切の大衆に教え示された。

「深く禅定に入る者は十方の諸仏を見ることができるであろう」と。

この釈尊の言われる「深く」というのは尽界（縦横上下に無限の宇宙）をいう、即ち十方の仏土（法華経に尽界を十方仏土という）の中であるから、広狭・大小の境量を超越したものである。大といえば大となり、小といえば小となって他に随って一切となるから、これを全収というのである。従って深さは七尺でなく、八尺でもなく、一丈でもない。局限したものではない。一切を全収するものである。一切を全収して、この全収に入らないものは何一つない。みな深入の「入の一字」に尽き帰納することができる。そしてこの「深入は禅定である」即ち禅定に十方が全収している「深入禅定」は、そのまま十方仏を見ることである。

この「深く入りて」という自体（裏許）が禅定の境地である。ただ「深く禅

見仏の而今(しきん)さらに疑著を抛捨すべからず。見仏より見仏するゆゑに、禅定より禅定に深入す。この禅定・見仏・深入等の道理、さきより閑功夫漢ありて造作しおきて、いまの漢に伝受するにはあらず。而今の新条にあらざれども、恁麼の道理必然なり。一切の伝道受業かくのごとし、修因得果かくのごとし。

釈迦牟尼仏、告(ゲテ)二普賢菩薩(ニ)一言(ノタマハク)、若

定に入りて」それ自体、「深入」そのままが十方仏を見ることなのである。設(たと)え、何をもってきても、十方仏の存在する処は「深入禅定」の処であるか、その他の何ものも受け入れない絶対境のものである。更にまた「深入」とは永遠に出ることができぬことである。「深入」は時間をも超越しているものである。また「見十方仏」は、只だ臥如来、即ち生き仏なのである。坐臥自由の仏である。かつて南泉に弟子の趙州が参じた時は南泉は臥していながら説示した。これ真に活仏南泉の臥如来の解脱ぶりなのである。

禅定は一切の対立観念を根源からたち切って始めて現成する。真理なる真龍を怪しみ、恐れたりしなければ、今日、自身の眼で真理を見た時、更に真理を求める心を抛捨することもない。なんの先入観を交えないのであるから、見仏から見仏し、禅定から禅定に「深入」するのである。

この禅定、見仏、深入等の道理は絶対境地の故に人の接し得ないものであるから、閑人(ひまじん)が予め考えておいて、今の人々に伝えて「見仏せよ、禅定に入れ」と教授するものでない。従って現在特に設けた新しいことではないが、見仏、禅定の道理は必然のものとして何の障礙なく現成するのである。ただ見仏や禅定に限らず仏道を授け、授かる仏の行に関すること、また修行によって証契を得ることもこのようである。

釈迦牟尼仏が普賢菩薩に告げて言われた。

有下受二持読誦正憶念修習書写一、是法華経上者、当レ知、是人則見二釈迦牟尼仏一、如下従二仏口一聞中此経典上。

おほよそ一切諸仏は、見釈迦牟尼仏、成釈迦牟尼仏するを成道作仏といふなり。かくのごとくの仏儀、もとよりこの七種の行処の条条よりうるなり。七種行人は、当知是人なり、如是当人なり。これすなはち見釈迦牟尼仏処なるがゆゑに、したしくこれ如従仏口、聞此経典なり。釈迦牟尼仏は、見釈迦牟尼仏よりこのかた釈迦牟尼仏なり。これによりて、舌相あまねく三千を覆す、いづれの山海か仏経にあらざらん。このゆゑに、書写の当人ひとり見釈迦牟尼仏なり。仏口はよのつねに万古に開す、いづれの時節か経典にあらざらん。このゆゑに、受持の行者のみ見釈迦牟尼仏なり。乃至眼耳鼻等の功徳もまたかくのごとくなるべきなり。および前後左右、取捨造次、かくのごとくなり。いまの此経典にうまれあふ、見釈迦牟尼仏をよろこばざらん

「若し是の法華経を受持し、読誦し、正念を憶持し、修習し、書写する者が有るならば正に知るべきである。是の人は則ち釈迦牟尼仏を見て仏の口から直接此の経典を聞くようなものである」と。

おおよそ一切の諸仏は、釈迦牟尼仏を見たてまつって、釈迦牟尼仏となることを成道といい、作仏というのである。即ち一切の諸仏は帰着する所、唯、釈迦牟尼仏一仏にすぎないのである。このような仏の威儀、仏のあり方はもとよりこの七種の行（法華経の受領・保持・読唱・暗誦・正憶念・修習・書写）の一行一行を行うことによって体験するのである。七種の行を行う人、法華経を行ずる人である。まさに知る人自身である。即ち釈迦牟尼仏であるから、親しく仏の金口より直接にこの経典を聞くことになるのである。

釈迦牟尼仏は釈迦牟尼仏を見られてより以来、釈迦牟尼仏なのである。一切諸仏は即ち釈迦牟尼仏である故に釈尊の説法は、あまねく全宇宙を覆って余す所はない、釈尊によって説き出された経巻は全世界の山海でないものは何一つない。この故に法華経を書写する当人も亦釈迦牟尼仏である。その人のみが釈迦牟尼仏を見るのである。仏の金口はいつの世に於ても現在して永久に説法せられているのである。ゆえに過去、現在、未来の三世の一時一時の時は、すべて経典でない時はない。だからこの法華経を受持する行者だけが、釈迦牟尼仏を見奉るのである。またこの法華経を、眼で読み耳で聞き舌で誦する等、経に

や。生値釈迦牟尼仏なり。身心をはげまして受持・読誦・正憶念・修習・書写是法華経者、則見釈迦牟尼仏なるべし。如従仏口、聞此経典、たれかこれをきほひきかざらん。いそがずつとめざるは、貧窮無福慧の衆生なり。修習するは、当知是人、則見釈迦牟尼仏なり。

釈迦牟尼仏、告大衆言、若善男子善女人、聞我説寿命長遠、深心信解、則為見仏常在耆闍崛山、共大菩薩・諸声聞衆囲遶説法。又見此娑婆世界、其地瑠璃、坦然平正。

この深心といふは、娑婆世界なり。信解といふは、無廻避処なり。誠諦の仏語、たれか信解せざらん。この経典にあひたてまつれるは、信解すべき機

触れるのも見仏の道理はみな同じである。その他我々の日常生活の一々の行いも亦このようである。

今日の人々が生前にこの法華経を見ることを得るのは釈迦牟尼仏を見ることであるから、これを喜ばない人はない筈である。法華経に生前に逢うのは釈迦牟尼仏に逢い奉ることである。この故に人々は身心を励まして、受持、読誦、正憶念し、修習、書写する者は則ち釈迦牟尼仏を見奉ることである。仏の金口から直接この経を聞くような貴いことを、何人も争って聴聞しない人々は一人もないであろう。しかるに、この貴い一大事を急がず努めない者は心が貧窮で福徳なく、知恵もない人々である。法華経を修習する者は、正にこれを知る人人である。これらの人々は則ち釈迦牟尼仏を見奉るのである。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて申された。「若し善男子及び善女人が我が寿命の永遠であることを説くのを聞いて、深く心に信じ解するならば、則ちこれ仏が常に霊鷲山に居まして倶に大菩薩及び諸声聞衆等に取り囲まれて説法されるのを見るであろう。又この汚れと罪に満ちしかも不平等な世界は、目もくらむ美しいいろいろの宝珠や瑠璃などで飾り尽くされ一切が平等で平和な世界に変ずるであろう」と。

この「深心」というのは、全世界を仏心・仏身とすることである。信じ解するといわれたのは、信ぜず解せずと思っても、信ぜずにはいられない、解せず

縁なり。深心信解是法華、深心信解寿命長遠のために、願生此娑婆国土しきたれり。如来の神力・慈悲力・寿命長遠力、よく心を拈じて信解せしめ、身を拈じて信解せしめ、尽界を拈じて信解せしめ、仏祖を拈じて信解せしめ、諸法を拈じて信解せしめ、実相を拈じて信解せしめ、皮肉骨髄を拈じて信解せしめ、生死去来を拈じて信解せしむるなり。これらの信解、これ見仏なり。

しかあればしりぬ、心頭眼（しんてうげん）ありて見仏す、信解眼（しんげげん）をえて見仏す。ただ見仏のみにあらず、常在耆闍崛山をみるといふは、耆闍崛山の常在は、如来寿命と一斉なるべし。しかあれば、見仏常在耆闍崛山は、前頭来も如来および耆闍崛山、ともに常在なり。後頭来も如

にはいられない、止むに止まない心である。これは絶対の真理、仏語であるから、何人でも信解し得ない人はないであろう。この経典に逢い奉ることができたのが信解する機縁である。深心信解は即ち是れ法華経である。法華経はこの世界、この悪濁穢土（あくじょくえど）が仏世界であることを説かれた経であるから「深心」の信解は如来の寿命長遠である。如来の寿命長遠ということは、如来はこの娑婆世界と等しい寿命であり、願くばこの世界の国土に生れ、一切衆生を済度しようとしてこの国土に降臨されたのである。如来の神通の力、慈悲の力、寿命の長い力は、よく衆生の心を捉えて信解させられ、身を捉えて信解させられ、全世界を捉えて信解させられ、仏祖を捉えて信解させられ、諸法を捉えて信解させられ、実相を捉えて信解させられ、皮肉骨髄を捉えて信解させられ、生死去来を捉えて信解させるのである。これらの信解の一つ一つがそれぞれにみな見仏である。

このようなことから知り得ることは「深心眼」を開いて見仏し、「信解眼」を得て見仏することである。ただ見仏するばかりでなく、仏は常に霊鷲山に居給うことをも見るというのは、霊鷲山の常在は、如来の寿命と同じであるということである。見仏は常に霊鷲山にあることは、如来と霊鷲山とは倶（とも）に常在であり、未来も仏も霊鷲山も共に常在であるから、菩薩も声聞衆も同じく常在であり、仏の説法もまた同じく常在で仏と倶に永遠である。

来および耆闍崛山、ともに常在なり。菩薩・声聞もおなじく常在なるべし、説法もまた常在なるべし。娑婆世界、其地瑠璃、坦然平正をみる。娑婆世界をみること、動著すべからず。高処高平、低処低平なり。これを坦然平正なる瑠璃地なり。この地は、これ瑠璃為目をいやしくすることなかれ。瑠璃為地の地は、かくのごとし。この地を瑠璃にあらずとせば、耆闍崛山は耆闍崛山にあらず、釈迦牟尼仏は釈迦牟尼仏にあらざらん。其地瑠璃を信解する、すなはち深信解相なり。これ見仏なり。

釈迦牟尼仏、告大衆言、一心欲見仏、不自惜身命、時我及衆僧、倶出霊鷲山。

いふところの一心は、凡夫・二乗等のいふ一心にあらず、見仏の一心なり。見仏の一心といふは、霊鷲山なり、及衆僧なり。而今の箇箇、ひそかに欲見仏をもよほすは、霊鷲山心をこらして欲見仏するなり。しかあれば、

汚れ濁り、不平など他のあらゆる悪の集積する現実の世界を仏は美しい世界、平和な生活を楽しむ世界と見るのは、現実の世界に促われないで、高いところは高いでそのまま、低いところは低いで、ありのままに見ることである。この世界は美しい世界、平和な楽しい世界と見る目を得るのが見仏である。その見仏眼を仮にも軽卒に考えてはならない。この地を瑠璃（七宝の一、青玉）の地と見るというのはこのようである。この世界は瑠璃地でないとするならば、霊鷲山でなくなる。又釈迦牟尼仏は釈迦牟尼仏でなくなってしまうであろう。世界は瑠璃地なりと信解するのが深信解の相である。これが見仏である。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて申された。「一心に仏を見たてまつらんと欲して、自ら身命を惜しまず、我も衆僧も倶に霊鷲山に出づ」と。

釈尊のお言葉の仏を見奉らんとする一心というのは、凡夫の有心（我慾）、声聞・縁覚の言う無心ではなく、ただ一途の見仏の一心である。この一心、見仏の一心というのは（これと一体の）霊鷲山である。衆僧である。現在の人々がひそかに仏を見ようとする心を起す時には、霊鷲山と一つの心になりきって仏を見ようとするのである。この時に見仏の一心は既に霊鷲山と一つになりきって

一心すでに霊鷲山なり。一身それ心に倶出せざらんや、倶一身心ならざらんや。身心すでにかくのごとし、寿者命者またかくのごとし。かるがゆゑに、自惜を霊鷲山の但惜無上道に一任す。このゆゑに、我及衆僧霊鷲山倶出なるを見仏の一心と道取す。

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、若説二此経一、則為見二我多宝如来、及諸化仏一。説此経は、我常住於此、以諸神通力、令顚倒衆生、雖近而不見なり。この表裏の神力如来に則為見我等の功徳そなはる。

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、能持二是経一者、則為已見レ我、亦見二多宝仏、及諸分身者一。

この経を持することかたきゆゑに、如来よのつねにこれをすすむ。もしおのづから持是経者あるは、すなはち見仏なり。はかりしりぬ、見仏すれば持経す。持経のもの、見仏のものなり。

いるのである。従って自己の一身も一心と共に出現しない筈はない。自己の身心がすでにこのようであるから、仏の寿命もまたこのようである。

この道理であるから、自己の身命を惜しむ惜しまないなどは問題でなく、ただ霊鷲山の仏道と自己の一身心とは一つのものになりきって、すべてを見仏の一心に一任するのである。この故に我（仏）及び衆僧が霊鷲山に出現され、常在不滅の存在となるのである。これが見仏の一心であるというのである。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて申されるには「若し此の経を説かば、則ちこれ我及び多宝如来、及び諸々の化仏、即ち衆生済度の為にあらゆる人間に変じて現われ給う仏を見奉るであろう」と。この経を説かばと申されたのは、我れは常にこの娑婆世界に住んでいるが、諸の神通力を以て、顚倒の衆生（真理を邪解する衆生）には、私の姿がすぐ目の前にあるのにも拘らず、見ることができないのである。この見不見の神通力はすべて如来に備わる功徳力であり、釈迦牟尼仏を見奉る我等の功徳でもある。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて言われた。「能く是の経（法華経神力品）を受持する者、則ち経の真意になりきる者は、これ既に我を見るであろう。亦、多宝仏及び諸の分身の者なる菩薩を見るであろう」と。

この法華経を受持することは、衆生の本来の姿であるから、仏は衆生にこの経の受持を勧められたのである。もしも自分から発心してこの経を受持する者、

しかあればすなはち、乃至聞一偈一句受持するは、得見釈迦牟尼仏なり。亦見多宝仏なり、見諸分身仏なり。伝仏法蔵なり、得仏正眼なり。得見仏命なり、得仏向上眼なり。得仏頂𩕳眼なり、得仏鼻孔なり。

雲雷音宿王華智仏、告妙荘厳王言、大王当知、善知識者、是大因縁。所謂化導、令得見仏発阿耨多羅三藐三菩提心。

いまこの大会は、いまだむしろをまかず。過去・現在・未来の諸仏と称すといへども、凡夫の三世に準的すべからず。いはゆる、過去は心頭なり、現在は拳頭なり、未来は脳後なり。しかあれば、雲雷音宿王華智仏は、心頭現成の見仏なり。見仏の通語いまのごとし。化導は見仏なり、見仏は発阿耨多羅三藐三菩提心なり。発菩提心は見仏の頭正尾正なり。

即ちこの経の精神になりきる者があるならば、その人は仏を見奉る人である。

これによってはかり知ることができるのは見仏者は持経者であり、持経者は見仏者である。たとえこの経の一偈一句を聞いて受持するとしても、その人は釈迦牟尼仏を見ることができた人であり、亦東方世界主の多宝仏を見ることを得た人であり、諸仏の分身を見得た人であり、仏の正法眼蔵を正伝することを得た人であり、仏の正命を見得た人であり、仏になっても仏に執われない眼を得た人であり、仏の証契を得た人であり、仏の仏心を得た人である。

雲雷音宿王華智仏（過去久遠時の仏）が妙荘厳王に告げて申された。「大王がここで正しく知らなければならぬことは、仏道の正師は大いなる因縁によって現われるということである。また正師の教化は、無上の証契の心を起させることである。いまこの法華の大法会は、雲雷音宿王華智仏の大過去から、今の釈迦牟尼仏の法会に至って厳然として続けられている。ここに三世諸仏が列席するといわれるが、世の三世の諸仏というのは、ここでいう過去は、過ぎた時間でなく現在の人々の心のことであり、従って現在は人々の拳の先にあり、未来は人々の頭脳である。即ち心も拳も脳も自己の一身の部分であるように、三世は昨日と今日のように離れたものでなく一つのものである。このようであるから、雲雷音宿王華智仏は過去の仏というけれども、現存の人々の心の現われである。見仏という語はすべてこのような趣きのものである。法華経の教化は

釈迦牟尼仏言、諸有修功徳、柔和質直者、則皆見我身在此而説法。

あらゆる功徳と称するは、拕泥帯水なり、随波逐浪なり。これを修するを、吾亦如是、汝亦如是の柔和質直者（にうわしちぢきしや）といふ。これら泥裏に見仏しきたり、波心に見仏しきたる、在此而説法にあづかる。

しかあるに、近来大宋国に禅師と称するともがらおほし。仏法の縦横をしらず、見聞いとすくなし。わづかに臨済・雲門の両三語を諳誦して、仏法の全道とおもへり。仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず。臨済・雲門を仏法の為尊と称しがたし。いかにいはんやいま

見仏である。見仏は証契を求める心、即ち発菩提心である。発菩提心は是仏の始めであり、終りである。

釈迦牟尼仏が申された。「あらゆる功徳を修め、柔和にして正しい者は、我が身が常に、このところに在って法を説くのを見るであろう」と。

「釈迦牟尼仏はあらゆる功徳を修める」と言われた、そのあらゆる功徳とは、人が泥中に陥った時、これを救うため、自分も泥まみれにならなければ救われない。また、無我になって人に逆わず、その人の心になりきって教化する解脱の手段である。この功徳を修得することを、吾も亦是くの如く汝も亦是くの如く成就するのを柔和な正直の者というのである。これを泥裏の見仏、波に随う心の見仏というのである。この境地を修証して始めて釈尊の慈悲心を体験する者であるから、その体験自体が見仏である。

このようであるにも拘らず、近頃の大宋国には、禅師と称する人々が多くいるが、この人々は仏法に関する一般の知識もなく、道理に暗く、修証もなく、縦（三世）も横（方法）も知らないばかりか、真に仏道を参究した人々は少い。僅かに臨済禅師及び雲門禅師の二三の言語を諳誦するぐらいで、これが仏道の全部だと考えている。仏道がもし臨済禅師や雲門禅師の二三の言語で仏道を言い尽くすことができる程簡単なものであるならば、仏道は今日まで伝っていなかったであろう。臨済禅師や雲門禅師を仏法の全部を究尽したすぐれた人とは

のともがら、臨済・雲門におよばず、不足言のやからなり。かれら、おのれが愚鈍にして、仏経のこころあきらめがたきをもて、みだりに仏経を謗す、さしおきて修習せず。外道の流類といひぬべし。仏祖の児孫にあらず、いはんや見仏の境界におよばんや。孔子・老子の宗旨になほいたらざるともがらなり。仏祖の屋裏児、かの禅師と称するやからにあふことなかれ、ただ見仏眼の眼睛を参究体達すべし。

先師天童古仏挙、波斯匿王問賓頭盧尊者、承聞尊者親見仏来、是否。尊者以手策起眉毛示之。

先師頌云、策起眉毛答問端、親曾見仏不相瞞、至今応供四天下、春在梅梢帯雪寒。

いはゆる見仏は、見自仏にあらず、見他仏にあらず、見仏なり。一枝梅は、見一枝梅のゆゑに開華明明なり。

いま波斯匿王の問取する宗旨は、尊者すでに見仏なりや、作仏なりやと問取するなり。尊者あきらかに眉毛を策

申し難い。ましてや今の禅師連は臨済・雲門にも及ばない人々である。言うに足らない徒輩である。

かれらは自分が愚鈍で仏典の真意を明らかに会得していないから、無やみに仏典をそしるのである。又仏典を無視して修習しないのである。これらの徒輩は外道の眷属というべきであろう。到底、仏祖の子孫と言い難い。ましてや見仏の境地を会得していようか、孔子、老子の道理にすら到達していない徒輩である。仏祖の弟子達はかの禅師と称する徒輩に逢って話しを見聞してはならない。仏祖の弟子は、ただ見仏眼のみを参究し体験すべきである。

先師如浄禅師が言われた。

波斯匿王が賓頭盧尊者に問われ、「聞くところによると、尊者は自分の眼で釈迦牟尼仏を見られたそうですが、本当ですか」と言われると、尊者は自分の手で眉毛を撮み上げて眼を開いて見せた、と。如浄禅師はこの話を偈（詩）に作って、「尊者は眉毛を撮み上げて、親しく仏を見奉ったことは何の欺瞞もない。尊者のこの見仏の功徳は、古今に亘り一切衆生らが、供養をうける果報となったのである。春は梅の梢に在って、雪を帯びて寒い」と。

ここでいうところの「見仏」というのは、自らの仏を見るのでも他の仏を見るのでもない。見仏が見仏するのである。

起せり。見仏の証験なり、相瞞ずべからず。至今していまだ休罷せず、応供あらはれてかくるることなし、親曾の見仏たどるべからず。かの三億家の見仏といふは、この見仏なり、見三十二相にはあらず。見三十二相は、たれか境界をへだてん。この見仏の道理をしらざる人天・声聞・縁覚の類おほかるべし。たとへば、払子を竪起するおほしといへども、払子を竪起するはおほきにあらずといふがごとし。見仏は被仏見成なり。たとひ自己は覆蔵せんことをおもふとも、見仏さきだちて漏泄せしむるなり。これ見仏の道理なり。審細にこの策起眉毛の面目を参究すべし。たとひ百千万劫の昼夜つねに釈迦牟尼仏に共住せりとも、いまだ策起眉毛の力量なくば、見仏にあらず。たとひ二千余載よりこのかた、十万余里の遠方にありとも、策起眉毛の力量したしく見成せば、空王以前より見釈迦牟尼仏なり。見一枝梅なり。見梅梢春なり。

一枝の梅の華が一枝の梅の華を見るのである。だから開華の時は世界のすべてが開華するのである。いま波斯匿王の問われた根本の意は、尊者自身が見仏されたか、仏になられたかと問われたのである。尊者は明らかに眉毛を撮み上げられたのは見仏の証験であり、明らかな事実であり、今に至って世界の人々の、尊者に対する供養が休むことなく継続し、その供養の跡方が隠れることがない。これは何の功徳かというと、かつて賓頭盧尊者が親しく見仏した事実が疑いもない真実であるからである。

かの舎衛城の中に九億人の住民の家があった。三億人の住民は眼に仏を見、三億人の住民は耳に仏あるを聞くけれども眼に見ず、他の三億人の住民は聞かず見ずとある。三億人の住民の見仏とはこの賓頭盧尊者の見仏と同一である。見仏は仏の三十二相を見るのではない。ただ仏の三十二相揃った好相を見るだけならば、それは真実の見仏ではない。この見仏の道理を知らない人間、天人、声聞、縁覚等の人々は多い。たとえば払子を竪てて衆生を教化する真似をする人は多いけれども、真に払子をたてて衆生を教化する人は稀であるという如きである。

元来、見仏というのは、自己の方から仏を見ようとするのではなく、仏の方から将来されて見仏が現成するのである。たとえ自分は見仏を隠そうと考えても見仏の事実が先験して現成せしめるのである。これが見仏の道理である。自分

しかあれば、親曾見仏は、礼三拝なり、合掌問訊なり。破顔微笑なり、拳頭飛霹靂なり、跏趺坐蒲団なり。

賓頭盧尊者、赴阿育王宮大会斎。王行香次、作礼問尊者曰、「承聞尊者親見仏来、是否。」尊者以手撥開眉毛曰、「会麼。」王曰、「不会。」尊者曰、「阿那婆達多龍王、請仏斎時、貧道亦預其数。」

いはゆる阿育王問の宗旨は、尊者親見仏来是否の言、これ尊者すでに尊者なりやと問取するなり。ときに尊者す

の今生の一身ばかりでなく、恒河の砂のように、無限の身心をもってこの見仏の道理を功夫し、詳しくこの尊者が眉毛を上げる真相を参究すべきである。たとえ百千万劫の昼夜にわたって、常に釈迦牟尼仏と共に生活していたとしても、この眉毛を上げる真実の見仏の活きと力がなければ見仏ではない。たとえ仏滅後二千有余年を経過した今日、また仏滅の地より十万余里の遠方に住居している我々も眉毛を上げる力量が現成するなら、空王以前（無始の過去）から見釈迦牟尼仏、見仏が現成するのである。このようであるから、親しくかつて仏を見るということは、仏前に於ける礼三拝であり、合掌であり、或いは迦葉尊者の破顔微笑である。或いは宇宙の真理と一つになる解脱の境であり、涅槃であり、坐禅三昧である。

賓頭盧尊者が阿育王宮の大法会に赴いた時、のちの昼食の時に香を焚かれた。王が三拝して尊者に問うた「承ると尊者は親しく仏を見られたそうですが、それは本当ですか」と。尊者は手で眉毛を撮み上げた。そして言った。「お解りになりましたか」と。王は「解りません」と答えるより外なかった。すると尊者が言うた。「阿那婆達多龍王が仏を招待して昼食を差し上げた時に、私も亦その仲間に入れて頂いた」と。

阿育王が尊者に問うた「尊者は親しく仏を見られたそうですが本当ですか」

みやかに眉毛を撥開す。これ見仏を出現於世せしむるなり、作仏を親見せしむるなり。

阿那婆達多龍王請仏斎時、貧道亦預其数といふ。しるべし、請仏の会には、唯仏与仏、稲麻竹葦すべし、四果支仏のあづかるべきにあらず。たとひ四果支仏きたれりとも、かれを挙して請仏のかずにあづかるべからず。尊者すでに自称す、請仏斎時、貧道またそのかずなりきと。無端にきたれる自道取なり、見仏なる道理あきらかなり。請仏といふは、請釈迦牟尼仏のみにあらず、請無量無尽三世十方一切諸仏なり。請諸仏の数にあづかる無諍不諍の親曾見仏なり。見仏・見師・見自・見汝の指示、それかくのごとくなるべし。阿那婆達多龍王といふは、阿耨達池龍王なり。阿耨達池、ここには無熱悩池といふ。

の言葉の真意は「尊者はすでに尊者ですか」と問うたのである。その時尊者は間髪を入れず眉毛を手で撮み上げられた。これは見仏を全世界に出現せられたのである。仏の成道を目前に現成させたのである。

阿那婆達多龍王（雪山の北、アヌッタ池に菩薩が龍王に化して住むという）が、仏を招待して昼食を差し上げられた時、私も亦その数の中の一人であったと言われたこのことを参究すべきである。諸仏の仏会には嫡々正伝の諸仏が無数に集来するのである。小乗の阿羅漢及び縁覚はその仏会に出席は許されない。たとえ、阿羅漢及び縁覚が、何かの事情でこの集会に参会したとしても、彼等を参会の諸仏の数の中に入れることはない。尊者が既に自ら諸仏の昼食時に、私も亦その数の中に入ったと言われたのは、見仏の体験の功徳である。これによって尊者の見仏の道理は明らかである。

請仏、即ち仏にお願いして招待することというのは、釈迦牟尼仏を請ずるだけが請仏ではない、無量無尽三世十方一切の諸仏を請ずるのが請仏である。諸仏を請ずるその数の中に入るというのは、一切の諸仏が親しくかつて諸仏を見られたのである。即ち諸仏が諸仏を見るのをいうのである。仏の真面目を見るのも、師の真面目を見るのも自己の真面目を見るのも、他人の真面目を見るのも、すべて親しく直接に仏を見ることである。阿那婆達多龍王というのは、阿耨達池の龍王のことである。阿耨達池とは無熱悩池のことである。

保寧仁勇禅師頌曰、我仏親見賓頭盧、眉長髪短雙目麁。阿育王猶狐疑、唵摩尼悉哩蘇嚧。

この頌は、十成の道にあらざれども、趣向の参学なるがゆゑに拈来するなり。

趙州真際大師、因僧問、「承聞和尚親見南泉、是否。」師曰、「鎮州出大蘿蔔頭。」

いまの道現成は、親見南泉の証験なり。有語にあらず、無語にあらず。下語にあらず、通語にあらず。策起眉毛にあらず、撥開眉毛にあらず、親見眉毛なり。たとひ軼才の独歩なりとも、親見にあらずよりは、かくのごとくなるべからず。

この鎮州出大蘿蔔頭の語は、真際大師の鎮州賓家園真際院に住持なりしときの道なり。のちに真際大師の号をたてまつれり。かくのごとくなるがゆゑに、見仏眼を参開するよりこのかた、仏祖正法眼蔵を正伝せり。正法眼蔵の正伝あるとき、仏見雍容の威儀現成

保寧仁勇禅師の頌に「仏としての賓頭盧尊者を親しく見るに、眉長く髪短く両目は荒々しく、とても見仏の人即ち仏とは見えなかった」そこで阿育王が疑いの念を持ったのであるが、その疑いの念を払う為に見仏の阿羅尼を「唵摩尼悉哩蘇嚧」を唱えた（唵は帰命、摩尼は宝珠、悉哩は吉祥、蘇嚧は妙入の義、即ち宝珠吉祥妙入を帰命せよ。正法の不可思議なることを信ぜよ）。

この「だらに」の頌は、本来の仏道を言い尽くしてはいないが、仏道参学の根本は間違っていないから、ここに提示するのである。

趙州真際大師に或る時、僧が「承ると和尚さまは親しく南泉禅師にお逢いになられたそうですが、本当ですか」と問うた。禅師は答えて、「鎮州に本ものの大根（蘿蔔頭）が出る」と答えた。

いまこの趙州禅師の語は、南泉に趙州という見仏の祖師を出したというその証拠である。この言葉は、有語でも、無語でもない。下語（師家の言句）でもなく、常識より出た言葉でもない。眉毛をつり上げたのでもない。眼をば開いたのでもない。親しく南泉の眉毛を見ることである。たとえ、いかに優れた才能の人であっても、親しく見仏することをしらない人であれば、この言葉は出て来ないのである。

この鎮州大蘿蔔頭を出すという言葉は、真際大師が鎮州の賓家園の真際院の住持であったときの言葉である。後にこの因縁によって、真際大師の称号を奉

し、見仏ここに巍巍堂堂なり。

正法眼蔵見仏第五十六

爾時寛元元年癸卯冬十一月朔十九日、在㆓禅師峯山㆒示衆。

寛元二年甲辰冬十月朔十六日、在㆓越州吉田県大仏寺侍者寮㆒書㆓写之㆒。

懐弉

ったのである。このようであるから、趙州禅師は見仏の眼を参学開明せられて以来、仏祖の正法眼蔵を正伝せられたのである。正法眼蔵の正伝の時は、仏知見の温和な姿の威儀のあり方が、ここに現成して見仏は、巍巍として堂々とその全貌を全世界に現わしたのである。

正法眼蔵第五十六巻・見仏

この時、寛元元年癸卯（みずのとう）冬十一月十九日、吉峰山に在りて衆生に示す

寛元二年甲辰（きのえたつ）冬十月十六日、越前吉田県大仏寺侍者寮に在りて之を書写す

懐弉

正法眼蔵第五十七　遍参

仏祖の大道は、究竟参徹なり、足下無糸去なり、足下雲生なり。しかもかくのごとくなりといへども、華開世界起なり、吾常於此切なり。このゆゑに、甜瓜徹蔕甜なり、苦瓠連根苦なり、甜甜徹蔕甜なり。かくのごとく参学しきたれり。

玄沙山宗一大師、因雪峯召師云、「備頭陀、何不遍参去。」師云、「達磨不来東土、二祖不往西天。」雪峯深

仏祖の修証される仏道は真理の究竟の参究に徹した体験にある。その参究は修行者の足下が妄想・雑念の糸に縛られないで、その糸を取り去ってしまって自由自在の心境となることである。その境地は達磨が外道宗勝と問答して彼を伏させた時、達磨の足下から瑞雲が生じその雲に乗って去った。この達磨の自由超脱した行のように「足下無糸去」「足下雲生」の境の体験にある。

このことは別に至難なこと不思議なことでない。花が開く時は全世界が花になりきり、春になりきる。花と春の外一物もないのである。洞山良价禅師は、「私は常に仏道に切（なりきる）なり」と言っておられる。ちょうど甘い瓜は蔕まで甘く、苦い瓢は根まで苦い。甘味は甘味に苦味は苦味に徹しきった本性を体験することであると参究して来たのである。

玄沙山宗一大師が或る日、師の雪峰禅師に呼ばれた。そして雪峰禅師が言われた。

「備頭陀（備は姓、頭陀は僧）、お前は、なぜ遍参して行脚（旅）修行しないの

然之。いはく遍参底の道理は、翻巾斗参なり、聖諦亦不為なり、何階級之有なり。

か（遍参は自己を究め尽くすため、あちこち師を求めること）」

「達磨は中国に来ぬし二祖はインドには行きません」

雪峰禅師は深くこの答えに感じられた。その時、宗一和尚を証契を得た仏弟子とされ、仏道の印可の証明を与えられたのである。

この雪峰禅師がなぜ遍参しないかと問われた意は、仏道の参徹は自己を究めること自己の遍参にある。あながち諸方の師をたずねて行脚することでないことを知りながら、弟子の修証の深さを試すための問答なのである。

玄沙は師のその問いに対して「遍参の要は自己の遍参にあります。自己の妄想煩悩を取去り転換し、打ち捨てることにあります」と師の問いの真意を見破って「達磨は中国に来られません。二祖はインドに行かれません」と答えた。この玄沙の答えは師の問いに対して目前で逆立ちして見せたようなかたちである。師が仏道を求めることは、他に求めるべきでなく自己にあるのに、敢えて玄沙に他に求めないのかと試す質問をしたのだが、玄沙はその試みの餌につられないで、師の問いが言葉と事実が逆であるように玄沙の答えもまた事実とは逆に、達磨は中国に来ていない。また二祖はインドに行かない、と逆転して答えたのである。仏道のあり方は転迷開悟、迷いを離れて悟りを得ることにある。玄沙は正にそのことを身を以って示したのである。玄沙のこの仏道体験の極意は、正に真理の体験そのものである。真理は宇宙の普遍的な原理である。一切

南岳大慧禅師、はじめて曹谿古仏に参ずるに、古仏いはく、「是甚麼物恁麼来。」この泥弾子を遍参すること、始終八年なり。末上に遍参する一著子を古仏に白してまうさく、「懐譲会得当初来時、和尚接懐譲、是甚麼物恁麼来。」ちなみに曹谿古仏道、「儞作麼生会。」ときに大慧まうさく、「説似一物即不中。」これ遍参現成なり、八年現成なり。曹谿古仏とふ、「還仮修証否。」大慧まうさく、「修証不無、染汚即不得。」すなはち曹谿いはく、「吾亦如是、汝亦如是、乃至西天諸仏諸祖亦如是。」これよりさらに八載遍参す。頭正尾正、かぞふるに十五白の遍参なり。恁麼来は遍参なり。説似一物即不中に諸仏諸祖を開殿参見する、すなはち亦如是遍参なり。入画看よりこのかた、六十五百千万億の転身遍参す。等閑の入一叢林、出一叢林を

のものはこの原理の上に成立していて、真理ならざるものは一物も現存していないのである。

南岳大慧禅師が始めて、六祖の曹谿慧能禅師の門下に参じた時に、六祖は、「お前は誰か。何処から来た。何のために来た」と問われた。大慧和尚は初相見の六祖の質問に一句の答えもできず、その後八ヵ年の間、六祖の下で六祖の質問の真理を体得するべく、生命がけの仏道の遍参を重ねて、漸く今日六祖の質問の真意を明らめ得たので、直ちに六祖に相見して言った。

「私が禅師に初めての相見の時に私にお示し下った、お前は誰か、何処から来た」のご質問に、私は一句もお答えできなかったのですが、その後、禅師の下で遍参すること実に八ヵ年に及び、今日漸くその時の禅師のお言葉の真意を明らめました」と訴えた。

六祖は、「何が明らかになったのか」と問う。

大慧は、「私はその何かを説明いたしましても当りません。『説似一物即不中(語は説いて一物に似たるも即ちあたらない)』すべてのものごとの説明は単に説明にすぎず、そのものの実体をつかんではいません。その何(真理)はいかに説いても実体は現成しません。それはただ八年間の遍参の現成であり、八年間の体験の現成であります」と答えた。

六祖は重ねて問うた。

遍参とするにあらず。全眼睛の参見を遍参とす、打得徹を遍参とす。面皮厚多少を見徹する、すなはち遍参なり。

雪峯道の遍参の宗旨、もとより出嶺をすすむるにあらず、北往南来をすすむるにあらず、玄沙道の達磨不来東土、二祖不往西天の遍参を助発するな

「ではお前は修証の体験によって得たのか」
「修証によること勿論ですが、修証に囚われずに修証の体験をなすべきです。修証に囚われては修証になりません」と大慧が答えた。六祖はうなずいて言われた。
「お前の言う通りだ。お前も私も諸仏も同じことだ」と。

南岳はこの時から八年間、六祖の門下で遍参せられ都合十五ヵ年にわたる遍参をされたのである。

南岳が六祖に初相見の時「何処から来た」の質問も遍参である。「説似一物即不中」の遍参によって諸仏の仏道の扉を開き、仏道を現前に参究体験することも仏道の遍参である。禅の道場に始めて入門して仏道を参究することは、必ずしも長い長い年月を重ねるばかりが仏道の修行ではない。

閑人の道楽で、禅の道場に入ったり出たりする者のたぐいは、如何に長い年月を費しても何の功徳もない。却って自他を害するのみである。本来の面目、自己の仏心の徹見、解脱境の現成、証りの心の実現を貫くまでの遍参である。

雪峰禅師が玄沙和尚に「何故、遍参しないのか」と言われたその真意は、この山を出て、或いは南、或いは北と諸国を行脚しないのかと常識的に言ったのではない。南北を超えた世界、絶対境の遍参を助け開発する主旨からの語である。玄沙も雪峰の意中を看破して常識的には達磨が西来し、二祖がインドに行

り。

玄沙道の達磨不来東土は、来而不来の乱道にあらず、大地無寸土の道理なり。いはゆる達磨は、命脈一尖なり。たとひ東土の全土たちまちに極涌して参侍すとも、転身にあらず、さらに語脈の翻身にあらず。不来東土なるゆゑに、東土に見面するなり。東土たとひ仏面祖面相見すとも、来東土にあらず。拈得仏祖、失却鼻孔なり。

おほよそ土は東西にあらず、東西は

ったことのないのに、この事実を超えた絶対の境地から、証りの境地のそのままを表現して、雪峰の問いに対して玄沙が「達磨は中国には来ない。二祖慧可は印度には往かない」と答えたのである。

玄沙の語の「達磨は中国に来ない」というのは、来る来ぬの相対の論ではない。現実には東土に来られたが、その西来は、来不来を超越したものであるから、来にして不来というような論旨ではない。元来達磨は世界悉くその体であるから去来のある筈がない。宇宙にあまねく満ち満ちている一大真理であるから、達磨の西来は北往南来する去来ではない。遍参の最高の仏心の伝来西来である。天地悉く達磨の生命である。たとえ中国の全国土がわき上るように人々がたちまちに達磨の下に参ずるとしても、達磨東土来とすべきではない。達磨の西来を不来というのでもない。達磨の全身である大地は、来、不来にかかわりのないものであるから、東土に相見するのである。即ち、仏祖が仏祖に相見せられるのである。然しながら東土がたとえ、仏と相見し、祖師と相見したとしても東土の来ではない、不来でもない。

仏祖の鼻孔（身心）を捉えて自己の鼻孔とするのを来といい、仏祖の鼻孔を捉えて、これを更に捨てることを不来というのである。身心脱落の境地がこれである。

およそ大地には東西はない。東西は大地には全く関係のないものであるから

土にかかはれず。二祖不往西天は、西天を遍参するには不往西天なり。二祖もし西天にゆかば、一臂落了也。しばらく二祖なにとしてか西天にゆかざる。いはゆる、碧眼の眼睛裏に跳入するゆゑに不往西天なり。もし碧眼裏に跳入せずば、必定して西天にゆくべし。抉出達磨眼睛を遍参とす。西天にゆき東上にきたる、遍参にあらず。天台・南岳にいたり、五台・上天にゆくをもて遍参とするにあらず。四海五湖もし透脱せざらんは、遍参にあらず。四海五湖に往来するは、四海五湖をして遍参せしめず。路頭を滑ならしむ、脚下を滑ならしむ。ゆゑに遍参を打失せしむ。

である。

「二祖は西天（インド）に行かず」の玄沙の答えもまた同じことである。西天という大地、即ち二祖の身心が遍参そのものである。これが「二祖西天に行かず」である。もしも二祖が西天に行かれたならば、それは二祖のいま一つ残っている臂をどこかに落してしまって、仏道は今日に伝っていないであろう。何故ならば、来不来の二見にわたれば仏法ではないからである。

さらに言うならば、二祖が西天に行かれなかったのは達磨の眼の中に身心共に跳びこんでしまわれたからである。これが玄沙の言う「二祖西天に行かず」の真意である。もし二祖が達磨の眼の中に跳びこんでいられなかったならば、必ずや西天に行かれたであろう。

達磨の眼をえぐり出して自己の眼とすることを遍参というのであり、西天に往き、東土に来るように、あちらこちらと廻って歩くのを遍参というのではない。或いは天台山に行き、また南岳山に至り、或いは五台山に行き、また天上に行くことを遍参というのではない。

徒らに四海五湖（天地四方の領域）に執われている妄見を脱落して、四海五湖と自己と一つのものとならなければ遍参ではない。四海五湖に執われて四海五湖を、あちらこちらと往来するのは遍参ではなく、ただ路をうろうろして道草を食っているに過ぎない。このような修行をしていると遍参のあり方を見失っ

およそ尽十方界、是箇真実人体の参徹を遍参とするゆゑに、達磨不来東土、二祖不往西天の参究あるなり。遍参は石頭大底大、石頭小底小なり。石頭を動著せしめず、大参小参ならしむるなり。百千万箇を百千万頭に参見するはいまだ遍参にあらず、半語脈裏に百千万転身なるを遍参とす。たとへば、打地唯打地は遍参なり。一番打地、一番打空、一番打四方八面来は遍参にあらず。倶胝参天龍、得一指頭は遍参なり、倶胝唯竪一指は遍参なり。

玄沙、示衆云、与我釈迦老子同

てしまうことになるのである。

宇宙のすべては是れ真理としての自己そのものである。その真理の自己の参徹が遍参である。「達磨不来東土、二祖不往西天」について遍参すべきである。

遍参は（五燈会元の第八巻廬山の帰宗禅師の句「遍参は石頭大底大、石頭小底小」の語）大きい石、小さい石は、そのありのままの姿が真理であり、仏の身心である。真実の遍参は一切のものごとの姿をありのままに見ることであり、大は大のまま、小は小のままの、ありのままの相を体験することが参見するということで、大小の二見を解脱することである。百千万回、脚を運んで百千万人の善知識について教えを乞うのは真理の遍参ではない。師の一言半句をそのまま直ちに受け入れて自己の本性を把えて自己を徹見し、百千万の解脱を得て自由自在となることを遍参というのである。例えば馬祖道一禅師の弟子の打地和尚が如何なる問いに対しても、ただ地を打って示されるのみであったのは遍参である。然るにこの和尚が、もし一度は地を打ち、次には空を打ち、その次には四方八方を打つならば、それは遍参ではない。また、倶胝和尚が天龍禅師に参見して、師が一本の指を立てられたのを見て大悟されたのは遍参である。即ち倶胝和尚が唯一指を立てるのは、これが遍参である。これが純一の仏法であり、何物にも動かされることのない遍参の「すがた」である。

玄沙禅師が諸大衆に、「私と釈尊とは坐禅の友達だ」と言われたので、大衆

参。時有僧出問、「未審、参見甚麼人。」師云、「釣魚船上謝三郎。」

　釈迦老子参底の頭正尾正、おのづから玄沙老漢と同参なるべし、玄沙参底の頭正尾正、したしく釈迦老子と同参す。釈迦老子と玄沙老漢と、参足参不足なき、これ遍参の道理なり。釈迦老子は玄沙老漢と同参するゆゑに古仏なり、玄沙老漢は釈迦老子と同参なるゆゑに児孫なり。この道理、審細に遍参すべし。

　釣魚船上謝三郎。この宗旨、あきらめ参学すべし。いはゆる、釈迦老子と玄沙老漢と、同時同参の時節を遍参功夫するなり。釣魚船上謝三郎を参見する玄沙老漢ありて同参す、玄沙山上禿

の中の一人が問うた。

「おかしいですね。その時の参禅のお師匠さまに参見せられたのは誰でしたか」と。

玄沙が言われた、「師匠は釣魚船上の謝三郎だ」と答えた。

即ち釣魚船上の謝三郎とは玄沙の出家前の身分をいう。漁夫を業としていた謝氏の三男の意である。私の師匠は本来の私、即ち本来の自己の面目、本来具足の仏心であると言われたのである。

釈尊は釈尊本来の面目たる自己の師に参見し、玄沙禅師もまた同じく、玄沙の本来の面目たる自己の謝三郎に同参する以外に、参見する師のある道理はない。この故におのずから釈尊と玄沙禅師とは同時同参である。すでに釈尊と玄沙禅師と同時同参である以上、釈尊は仏であるから参禅が円満し、玄沙禅師は祖師であるから参禅が不足しているだろうと思ってはならない。また釈尊は玄沙老師と同時同参であるから古仏であり、玄沙老師は釈迦如来と同時同参であるから子孫である。この道理を詳しく遍参すべきである。

「釣魚船上の謝三郎」と言われたこの言葉の根本義を明らかに参学すべきである。その参学とは釈尊と玄沙禅師と同時同参の「時」を遍参功夫しなさい。

釣魚船上の謝三郎を参見する玄沙禅師があり同参する、玄沙山の禿頭の禅師と参見する謝三郎があって同参する。この同参の道理はもちろん、不同参の道

頭漢を参見する謝三郎ありて同参す。同参不同参、みづから功夫せしめ、他づから功夫ならしむべし。玄沙老漢と釈迦老子と同参す、遍参す。謝三郎与我、参見甚麽人の道理を遍参すべし、同参すべし。いまだ遍参の道理現在前せざれば、参自不得なり、参自不足なり。参他不得なり、参他不足なり。参人不得なり、参我不得なり。参拳頭不得なり、参眼睛不得なり。自釣自上不得なり、未釣先上不得なり。

すでに遍参究尽なるには、脱落遍参なり。海枯不見底なり、人死不留心なり。海枯といふは、全海全枯なり。しかあれども、海もし枯竭しぬれば、不見底なり。不留全留、ともに人心なり。人死のとき、心不留なり。死を枯

理も自ら功夫しなければならない。この不同参の道理とは同参できないという意ではなく、釈尊は釈尊、玄沙は玄沙である故に、釈尊と玄沙とは同参であるということである。玄沙禅師と釈迦如来と同参し遍参するのである。謝三郎と我と参見する「その人」の道理を遍参すべきである。

この遍参の道理が体験されなければ自己が自己に参見することはできない。自己が自己に参見する道理、即ち遍参の道理が現前しなければ自己に参見はできない。鏡に映ずる我が影像即ち他己たる自己を捉えることはできない。できると思うならば「我」と「我なる他」の認識が不足している。「その人」の正体即ち自己の主人公なる真理に参見しないものには、自己と自己と参見することも、他己と他己と参見することも、学人を指導するための棒喝を弄することもできない。仏身なる十方仏に参見することもできない。自力で得道することも不可能である。いわんや、自己の主人公なるまだ釣らない自己の本具の力によって、証りの力を得るなどは思いも寄らないことである。

すでに遍参を究め尽くした境地は、遍参をも脱落した境地である。海の水が乾ききって、しかも底が見えない境地である。

この脱落の道理、即ち海水が乾渇して底が見えないというのは、遍参をも脱落しているということである。その枯渇の状態が即ち無尽蔵なのである。人が死すれば心は留まらないというのも同様に「留らない」ということは全て留る

来せるがゆゑに、心不留なり。このゆゑに、全人は心なり、全心は人なりとしりぬべし。かくのごとくの一方の表裏を参究するなり。

先師天童古仏、あるとき、諸方の長老の道旧なる、いたりあつまりて上堂を請するに、上堂云、大道無門、諸方頂𩕳上跳出。虚空絶路、清涼鼻孔裏入来。恁麼相見、瞿曇種賊、臨済禍胎。咦。大家顛倒舞二春風一、驚落杏華飛乱紅。

ということである。

人が死するとき、心は留らない。死の時に全死であるからである。この故に、全人は心である。全心は人であると知ることができるのである。心と人とは別々の存在ではないのである。一つのものである。このように全心と全人の表裏、全有と全無の表裏、全死と全生等の表裏を徹底的に参究しなければならない。

ある時、先師天童古仏に、諸方の長老達であり古い同参の道友が集って上堂の法語をお願いした。如浄禅師は上堂されて言われた。

「大道は無門である（仏道には門がない）。仏祖の頭を跳び越え、無門の門を跳び越え、虚空を道として、この清涼寺にお集り下さって誠に感謝の至りであります。今日ここに諸師をお迎えした真意は何を意味するものでありましょうか。思うに諸師は、釈尊直伝の仏教を奪った油断のならぬ大どろぼうであり、また臨済の毒気を吹き散らして人を殺して歩く悪漢達であります。そのような盗賊の親分や悪漢がこの静かな平和の山、清涼の法城を破壊しようとしているのが只今の様相であります。私はどうしたらよいのでしょうか。」これが諸長老達の懇請で上堂せられた時の一句である。この一句は恰かも台風一過して大きな家も吹き飛んでしまった無惨な跡に、暖かな春の風がそよ吹いて、杏の花を驚かし、紅の片々たる花びらが飛び交っているような風光である。

而今の上堂は、先師古仏ときに建康府の清涼寺に住持のとき、諸方の長老きたれり。これらの道旧と先師とは、あるときは賓主とありき、あるいは鄰単なりき。諸方にしてかくのごとくの旧友なり、おほからざらめやは。あつまりて上堂を請するときなり。渾無箇話の長老は交友ならず、請するとものかずにあらず。太尊貴なるをかしづき請するなり。

おほよそ先師の遍参は、諸方のきはむるところにあらず。大宋国二三百年来は、先師のごとくなる古仏あらざるなり。大道無門は、四五千条華柳巷、二三万座管絃楼なり。しかあるを、渾身跳出するに余外をもちゐず、頂𩕳上に跳出するなり、鼻孔裏に入来するなり。ともにこれ参学なり。頂𩕳上の跳脱いまだあらず、鼻孔裏の転身いまだ

先師、上堂のこの顚末は、先師が建康の清涼寺住職時代の話である。これらの道友というのは、先師がある時は客となり、ある時は主人となり、両者共に平等の立場にあり、僧堂内に於ても隣り合って坐禅したこともある親しい道友であった。

その後互いに住処を異にし境遇を別にして来たが、今日ここに来ている人々は、そうした道友が多いのであろう。このような間柄である親しい道友達が、改めて如浄禅師に上堂の説法を乞うということは、何れも立派な禅師たちであり、何れもみな上堂の説法のできないような道友は一人もないはずであるにも拘らず、特に如浄禅師を懇請して上堂の説法を乞うたということは、いかに先師が当時の禅界に於ける大禅師として貴い方であったかをうかがい知るに足るのである。

これをもってしても先師の遍参即ち坐禅の道、仏道の参徹がいかに偉大なものであったかを知るに足り、当時に於ける世の敬仰を知るに足りるのである。先師の遍参の道は諸方の禅者の究めることのできないものであった。

恐らく大宋国に於て、ここ二、三百年の間には、先師の如き偉大な仏祖は現われなかった。大道は無門であるから一切のものがこの大道を自由自在に往来する。この大道に通ずる路は無数であろう。春は数限りない柳と桜の花の雲に覆われ、春に浮かれる人々の紅燈の巷となり、さんざめく管弦の響の絶えるこ

あらざるは、参学人ならず、遍参漢にあらず。遍参の宗旨、ただ玄沙に参学すべし。

四祖かつて三祖に参学すること九載せし、すなはち遍参なり。南泉願禅師、そのかみ池陽に一住してやや三十年、やまをいでざる遍参なり。雲巌・道吾等、在薬山四十年のあひだ功夫参学する、これ遍参なり。二祖そのかみ嵩山に参学すること八載なり、皮肉骨髄を遍参しつくす。

遍参はただ祇管打坐、身心脱落なり。而今の去那辺去、来遮裏来、その

とのない、紅楼の立ち並ぶ色町も皆、無門の大道に入る活路である。花も楼台も皆、無門の大道である。煩悩の満ち満ちているこの人世そのものが大道の無門である。

この無門を自己（迷妄）の全身をもって跳び越えるのには、他にどんな手段も通用しない。ただ自己を忘れることのみにある。迷妄の自己を忘れるとは迷妄の自己を解脱することである。仏祖の鼻の孔にとびこみ仏祖と一体になることである。自己よりの跳出も仏祖と一体となることも、ともにこれが仏道の参学であり遍参である。迷妄の自己を脱出することのできないもの、仏祖の鼻の孔にとびこむことができないものは参学人ではない。また同時に遍参の人でもない。遍参の真意義は、ただ玄沙禅師に参学すべきである。

顧みれば、四祖道信禅師が三祖僧璨禅師に九年間参学せられたのは、これが遍参である。

また、南泉普願禅師がむかし、池陽の南泉山に住居せられ、約三十年間、山を出られなかったのも遍参である。

雲巌曇晟禅師や道吾円智禅師等は、薬山惟儼禅師の会下に在って四十年間、功夫参学せられた。これが遍参である。

二祖慧可大師がむかし、嵩山少林寺の達磨大師に参学せられること八年間である。この間に、初祖の皮肉骨髄を遍参し尽くされたのである。遍参というの

間隙あらざるがごとくなる、渾体遍参なり、大道の渾体なり。毗盧頂上行は、無諍三昧なり。決得恁麽は、毗盧行なり。跳出の遍参を参徹する、これ葫蘆の葫蘆を跳出する、葫蘆頂上を選仏道場とせることひさし。命如糸なり、葫蘆遍参葫蘆なり。一茎草を建立するを遍参とせるのみなり。

正法眼蔵遍参第五十七

爾時寛元元年癸卯十一月二十七日、在越宇禅師峯下茅庵示衆。

同癸卯臘月廿七日書写之、在同庵之侍者寮。懐弉

は要するに、ただ、ひたすらに坐禅することである。即ち全身の脱落にある。この時本然の自己に帰り、仏心が現成するのである。そして仏道を求める行も、衆生を救う行も、日常の向上向下、去来自由の行も少しの間隙もない全体が遍参となる。

それは、仏道全体の体験である。仏の頭上を往来する自由と絶対の境地であり、一切の争いのない境地である。この境地を徹底的に把握することが仏の行である。この仏の行にある解脱の境地を参学し徹底することは、葫蘆（瓢箪）の蔓が互いにまきつき合って離れぬように、仏々祖々の仏道の生命が相続されて、その処を仏の道場として遍参して来たことは、久しく続いて来た。仏祖の生命は糸の如く長く続いて断えることはない。葫蘆なる仏道が真理に遍参するのである。

一茎草の建立、即ち仏道の大本の建設を遍参というのである。

正法眼蔵第五十七巻・遍参

この時、寛元元年癸卯十一月二十七日、越前国、禅師ヶ峯のほとりの草庵に在って衆に示す

同年、十二月二十七日、同庵の侍者寮で書写す　懐弉

正法眼蔵第五十八　眼睛

億千万劫の参学を拈来して、団圞せしむるは、八万四千の眼睛なり。

先師天童古仏、住二瑞巌一時、上堂示レ衆云、秋風清秋月明、大地山河露二眼睛一。瑞巌点瞎重相見、棒喝交馳験二衲僧一。

いま衲僧を験すといふは、古仏なりやと験するなり。その要機は、棒喝の交馳せしむるなり。これを点瞎とす。恁麼の見成活計は眼睛なり。山河大地、これ眼睛露の朕兆不打なり。秋風清なり、一老なり。秋月明なり、一不老なり。秋風清なる、四大海も比すべきにあらず。秋月明なる、千日月よりもあきらかなり。清明は眼睛なる山河大地なり。衲僧は仏祖なり。大悟をえ

無限の大過去からの仏道修行者を円満に成仏させて来たのは、八万四千の煩悩を八万四千の眼睛、即ち仏心としたことによる。

先師如浄禅師が明州の瑞巌寺住持の時に、或る日、法堂に上られて修行僧に説かれた。

「秋風は清く、秋月は明らかである。静かで明るい。この大地山河は悉く仏の眼睛の現われである。私は片眼を（仏眼）を開き、改めて山河大地を見る。棒喝がかわるがわる修行僧を打ち叩いて修行僧の眼を験めす」と。

ここで衲僧を験めすと言われたのは、修行僧が仏の眼睛を自らの眼睛としているかどうかを験めすという意である。この眼睛の肝要なはたらきは、一切の識量分別を打ちくだくための棒喝の交馳である。これを点瞎というのである。点瞎とは凡夫眼をおさえて、仏眼をもって「ものごと」を見ることである。即ち眼睛の「はたらきを」させるのは、眼睛である。如浄禅師の偈の「大地山河、眼睛に露はる」とある山河大地は、無限の過去からの眼睛（真理）として、あ

らばず、不悟をえらばず、朕兆前悟をえらばず、眼睛なるは仏祖なり。験は眼睛露なり、睹現成なり、活眼睛なり。相見は相逢なり。相逢相見は眼頭尖なり、眼睛霹靂なり。おほよそ渾身はおほきに、渾眼はちひさかるべしとおもふことなかれ。往往に老老大大なりとおもふも、渾身大なり、渾眼小なりと解会せり。これ未具眼睛のゆゑなり。

りのままの「すがた」、ありのままの「はたらき」をしているのである。これが眼睛全体の露現である。それ自体が清らかな秋の風、明らかな秋の月なのである。秋の月の明らかなことも眼睛という真理の「はたらき」であり、秋の月の清らかなこともまた眼睛の「はたらき」である。この眼睛の絶対の「はたらき」は、四大海の清らかさも比較にならぬ程の清らかさであり、眼睛の明るさは千百の日月よりも明らかである。即ち秋風の清明は眼睛そのものの山河大地である。衲僧とは仏祖のことである。仏祖は大悟を目的とし、大悟を選んで修証しない。従って悟れないことにも囚れることもない。仏祖は、悟不悟を超越したものであるからである。また時間というものも超越した存在である。眼睛即ち仏心は、悟不悟、時間を超越した存在である。

次に天童古仏の言われた「験めす」とは、般若の智慧の現成したことである。ここでいう点睛の現成であり、活きた眼睛である。

また天童古仏の言われた「重ねて相見する」という言葉は、相逢うということである。即ち天童の眼と仏の眼と「相見相逢する」ことである。その相見相逢の有り様は、大雷の響と電光の輝きとが相逢う如きである。

およそ山河大地の全身は大であり、自己の全眼睛は小さいと考えてはならない。時として古徳であると思われる人でさえ、山河大地の全身は大であり、自己の全眼睛は小であると了解している。これはまだ眼睛が十分に開いていない

洞山悟本大師、在二雲巌会一時、遇二雲巌作一レ鞋次一、師白二雲巌一曰、「就二和尚一乞二眼睛一。」雲巌曰、「汝底与二阿誰一去也。」師曰、「某甲無。」雲巌曰、「設有、汝向二什麼処一著。」師、無語。雲巌曰、「乞二眼睛一底、是眼睛否。」師曰、「非眼睛。」雲巌咄レ之。

しかあればすなはち、全彰の参学は乞眼睛なり。雲堂に辦道し、法堂に上参し、寝堂に入室する、乞眼睛なり。おほよそ随衆参去、随衆参来、おのれづからの乞眼睛なり。眼睛は自己にあらず、他己にあらざる道理あきらかなり。

からである。

洞山悟本大師が雲巌曇晟禅師の下で修行していた時、雲巌禅師は、わらじを作っていた。悟本大師は雲巌禅師に対して言われた。

「私は和尚さまから眼睛を授けて頂くつもりでここに来ました。それなのに和尚は毎日わらじばかり作っていて……」と不平を並べた。

雲巌が言われた。「お前は自分の眼睛を誰かに与えて、もうここを出て行くのか」と。

洞山が言われた。「人に与える眼睛なんて持っていませんから、和尚さまに貰いに来ているのです」

「眼睛は、お前自身なのだ」

悟本大師は無言でおられた。

「お前が乞い求める眼睛は、お前自身のことなのだ」と。

悟本大師が言われた。「私は眼睛ではありません」

この時、雲巌が天地も破れるような大喝一声「かっ」と叫ばれた。

その時、洞山は悟りを開かれたのである。

このように、教えを受ける時の修証の全努力が、結果として現われてくるまでの参学は悉く眼睛を乞うことである。即ち、僧堂で坐禅し、法堂で聴法し、

いはく、洞山すでに就師乞眼睛の請益あり。はかりしりぬ、自己ならんは、人に乞請せらるべからず。他己ならんは、人に乞請すべからず。

汝底与誰去也と指示す。汝底の時節あり、与誰の処分あり。某甲無。これ眼睛の自道取なり。かくのごとくの道現成、しづかに究理参学すべし。雲巌いはく、有向什麼処著。この道眼睛は、某甲無の無は有向什麼処著なり、向什麼処著は有なり。その恁麼道なりと参究すべし。洞山無語。これ茫然にあらず、業識独豎の標的なり。雲巌為示するにいはく、乞眼睛底、是眼睛否。これ点瞎眼睛の節目なり。活砕眼睛なり。いはゆる雲巌道の宗旨は、眼

或いは寝堂に参じて教えを乞うなどは、何れも眼睛を乞うことである。

およそ僧堂の日常生活の一切を大衆と一つになって行動することは皆、眼睛を求めるための行動である。

しかし眼睛は自己のものではない。また他人のものでもない。眼睛即ち仏心は、自己・他己を超越したものである道理は明々白々である。これを非眼睛と言うのである。

洞山大師はすでに師から眼睛を乞うていたが、はじめて仏道の真理について体験するものがあった。それは、仏道は人に乞うて何の代償もなく、修証もなく、他から与えられるものではなく、自己の修証によって体験することで、また他人のものなら、なお人から与えられるものでない。眼睛は人間の両眼の如きものである。人が乞い求める時、何をいっているのだ、お前の眼は二つながらついているではないか、と指し示されるばかりである。それ故、お前は誰に眼睛を与えて去るのかと指示されることになる。

雲巌の「誰に与えて去るか」という問いは、眼睛を悟本に指示する師匠の機知、機略であり、道理である。悟本が「私は眼睛を持っていません」と答えられたのは、眼睛は持つ持たぬを超越したものですとの答えである。

洞山は立派に眼睛そのものになりきっているのである。眼睛を体験しているのである。般若の智慧を開発したのである。洞山のこの「無」の中に現成して

睛乞眼睛なり。水引水なり、山連山なり。異類中行なり、同類中生なり。洞山いはく、非眼睛。これ眼睛の自挙唱なり。非眼睛の身心慮知、形段あらんところをば、自挙の活眼睛なりと相見すべきなり。三世諸仏は、眼睛の転大法輪、説大法輪を立地聴しきたれり。畢竟じて参究する堂奥には、眼睛裏に跳入して、発心修行証大菩提するなり。この眼睛、もとよりこのかた、自己にあらず、他己にあらず。もろもろの罣礙なきがゆゑに、かくのごとくの大事も罣礙あらざるなり。

いる仏道を究尽し参学すべきである。

雲巌禅師が「お前にも眼睛は身に具わっている。お前はどこに目をつけているのか」といわれた時、洞山が私には眼睛は無いと言われたのは、実は眼睛の本性を言っている言葉である。本性は有無を超越したものであるから、有とも無とも言い得る。そこで洞山は有無の語の一方の無の語を以って答えられたのである。何処に目をつけているのかという言葉そのものが眼睛であるからである。言葉自体は有である。眼睛は有であり無でもあるのが本性なのである。

洞山大師の語無しというのは、雲巌禅師の指示が解らなくて茫然として言葉がないのではなく、茫然を超出した茫然であるから、「無」の境地である。茫然の徹底した境地は般若の智慧の世界である。真に馬鹿になること、大馬鹿になることは大悧口になったことである。

洞山の眼睛なしとは眼睛有りであり、この無語の無は決して茫然ではない。眼睛歴々たる消息を言い現わした「無」である。「無」の眼睛を体験した洞山の活機の現成の言葉である。

雲巌が洞山のために指示せられた「お前が乞い求める眼睛は、お前自身のことだ」という言葉は、凡眼を閉じて仏眼を開いて見た眼睛の現成のことである。凡眼をつぶし砕き去った活きた眼睛である。

雲巌のいわれた根本義は「眼睛が眼睛を乞い求める」と言われたのである。

水が水を引き、山が山に連なるのであり、異類の中の「はたらき」であり、同類中の「はたらき」である（全てのものごとを見徹するは眼一つで他に同類はなく、また一切のものごとはそれぞれ眼のはたらきをして、眼として同類である）。

洞山の言われた非眼睛とは、眼睛は自己であるということである。洞山が非眼睛の身心等の形相といわれたのは、般若の智慧の光明であるところの自らを提唱せられたのであって、この眼睛は法界を呑み尽くしてしまうほどの活きた現実である。非眼睛なる身心、知識などの形の一切を眼睛自らの活きた現実と見るべきである。即ち身も心も、一切の知識も妄想も、非眼睛という解脱の眼睛に徹し尽くした全眼睛として了解すると共に、そのものに相見しなければならない。

三世の諸仏は般若の大光明である。この般若の智なる眼睛の大説法を演じ、あらゆる場所と時に説いて来られたのである。この眼睛の堂奥を知る事は、つまり、その堂の扉を打ち破って、その中に跳びこんで、その本尊に拝閲し、発心修行して証契（さとり）を開くことである。

この眼睛は、もともと自己のものではない。他己のものでもない。同時に自己のものであり他己のものでもある。

このように何一つの障害はないから（というのはそれらが悉く眼睛の堂奥に跳びこんでいるから、眼睛の功徳「はたらき」を体得しているからである）、発心、修行、

このゆゑに、古先いはく、奇哉十方仏、元是眼中華。
いはゆる十方仏は眼睛なり、眼中華は十方仏なり。いまの進歩退歩する、打坐打睡する、しかしながら眼睛づからの力を承嗣して恁麼なり。眼睛裏の把定放行なり。

先師古仏いはく、抉出達磨眼睛、作泥弾子打人。高声云、著。海枯徹底過、波浪拍天高。

これは清涼寺の方丈にして、海衆に為示するなり。しかあれば、打人といふは、作人といはんがごとし。打のゆゑに、人人は箇箇の面目あり。たとへば、達磨の眼睛にて人人をつくれりといふなり、つくれるなり。その打人の道理かくのごとし。眼睛にて打生せる人人なるがゆゑに、いま雲堂打人の拳頭、法堂打人の拄杖、方丈打人の竹篦払子、すなはち達磨眼睛なり。達磨眼睛を抉出しきたりて、泥弾子につくり

悟りなどという重要なことにも、各々無事円満な本来の面目の開発が可能になるのである。

この故に先哲、瑯琊慧覚の言葉に、

「奇なる哉、十方仏、元是れ眼中の華」とある。

ここでいう十方仏とは眼睛のこと、眼中の華とは十方仏のことである。いまも仏道参学の人々が修証のために努力し、衆生済度に精進するのも、参禅するのも睡眠をとるのも、これみな眼睛自らの自由な「はたらき」のゆえである。

先師如浄禅師が大衆に示された。

「達磨の眼睛をえぐり出して泥の団子を作り人を打つ」と。言い終るや否や声高らかに、「著」（この著とは喝、咦と同意）と言われた。更に次の句を述べられた。

「海の水が枯渇してしまって底が露われている。波は高く天まで舞い上る」と。

この語句は清涼寺の住職の居室で大衆にお示しになったものである。

先の語句の中の「人を打つ」というのは、人を作るという意味である。人を打つという指導によって、その人々の本尊たる仏心を引き出すことである。

それは達磨の眼睛、皮肉骨髄で、人々を導き仏祖を作るというのと同じであり、過去の仏祖はみなこのような手段によって人を作って来られたのである。

この打人の道理はすべてこのようであると参究しなければならない。眼睛によ

請益・朝上朝参・打坐功夫とらいふなり。打著什麼人。いはく、海枯徹底、浪高拍天なり。

先師古仏上堂、讃二歎如来成道一云、六年落草野狐精、跳出渾身是葛藤、打二失眼睛一無レ処レ覓、誑レ人剛道二悟明星一。

その明星にさとるといふは、打失眼睛の正当恁麼時の傍観人話なり。これ渾身の葛藤なり、ゆゑに容易跳出なり。覓処覓は現成をも無処覓す、未現成にも無処覓なり。

って作り出された人々であるから、いま坐禅堂で人を打つ拳骨、法堂で人を打つ拄杖、方丈で人を打つ竹篦及び払子は、いわば達磨の眼睛である。

達磨の眼睛をえぐり出して泥の団子を作って人を打つということは、いまの人では師に教えを乞い、挨拶し、坐禅などをいうのである。かように眼睛で人を打つ功徳を「海枯徹底、浪は高く天をうつ」と言うのである。

先師如浄禅師が十二月の臘八接心（釈尊の成道を祝し且つ敬慕して十二月一日から八日まで昼夜に亙って僧堂に於て坐禅する会）の上堂の時の垂訓に、釈尊の成道を祝し鑚仰歎賞していわれた。「釈尊は六年間、苦行林で野狐身に落ちて悟道が得られなくて悩みの末、遂に山をとび出された。その時の全身は煩悩のつたかづらで満身創夷。それに極度の疲労により、その苦悩はひどいものだった。その時、暁の空に明星の一閃の光がまたたいた。しかし両眼の光は失われ、一瞬暗黒の中に求むべきを失われた時、側に人がだまして力強く言う「今、あなたは、明星の光を見て悟りを得た」と。ここで明星の光に道を悟るというのは、失明と同時に悟りを得たとの傍の人の話である。

これは終日、身を苦しめ尽くして来た苦行の山を出たればこそ、その賜に外ならなかった（煩悩解脱の境地の獲得、成道の現成）。ここで求めるにも処を得ずというのは、眼睛なる真理は一切の処に跡なく遍満し、それは現成でもなく、また未現成のものでもなく、求めるに処なく現われたり、現われなかった

先師古仏、上堂云、瞿曇打二失眼睛一時、雪裏梅華只一枝、而今到処成二荊棘一、却笑春風繚乱吹。
且道すらくは、瞿曇眼睛は、ただ一二三のみにあらず。いま打失するは、いづれの眼睛なりとかせん。打失眼睛と称する眼睛のあるならん。さらにかくのごとくなるなかに、雪裏梅華一枝なる眼睛あり。はるにさきだちて、はるのこころを漏泄するなり。

先師古仏、上堂云、霖霪大雨、豁達大晴。蝦蟆啼、蚯蚓鳴。古仏不二曾過去一、発二揮金剛眼睛一。咄。葛藤葛藤。
いはくの金剛眼睛は、霖霪大雨なり、豁達大晴なり。蝦蟆啼なり、蚯蚓て打人するは、いまの人、これを参請鳴なり。不曾過去なるゆゑに、古仏な

りすることには何の関係もないという、その消息を指して言ったのである。

また先師如浄禅師が上堂して大衆に示された。「釈尊が凡夫眼を失われて仏眼を開かれた時のありさまは、恰かも満山雪におおわれた中で梅の華が只一輪だけ春のさきがけとして華を開いた如きものであった。いまでは到る処にこの梅華の後裔がいばらとなって天下に満溢し、繚乱として咲き乱れている。仏の眼睛たる春風を無視して笑っている。嘆かわしいことだ」と。

しばらく言葉をかりて言えば、仏の眼睛は、ただ一つや二つや三つではない。八万四千の法門があり、八万四千の眼睛があるが、いま失われた眼睛は、その中のどの眼睛であろうか。それよりも一体、失うような眼睛があるのであろうか。「無」なる眼睛に失うとか、失わないということがあろうか。

このような風光の中に、仏の眼睛たる雪の中の梅華が只一輪、春にさきがけて、春の心、仏法の心をわずかに現成している。

また、先師如浄禅師が上堂して大衆に示された。

「世尊の苦行六年は、あたかもうっとうしく降り続く長雨のようなものだ。菩提樹下の成道は雲一つなくからりと晴れて、がまやみみずが鳴いている。古仏は過ぎ去らず時を超えたものである。それは金剛の眼睛を発揮する。咄。葛藤は、葛藤にまきつくものだ」と。

先師の言われた金剛の眼睛とは、長期の大雨であり、また、からりとした晴

り。古仏たとひ過去すとも、不古仏の過去に一斉なるべからず。

先師古仏、上堂云、日南長至、眼睛裏放光、鼻孔裏出気。

而今綿綿なる、一陽三陽、日月長至、連底脱落なり。これ眼睛裏放光なり、日裏看山なり。このうちの消息威儀、かくのごとし。

先師古仏、ちなみに臨安府浄慈寺にして上堂するにいはく、今朝二月初一、払子眼睛凸出。明似鏡、黒如漆。驀然𨁝跳、呑却乾坤。一色衲僧門下、猶是撞牆撞壁。畢竟如何。尽情拈却笑呵呵、一任春風没奈何。

いまいふ撞牆撞壁は、渾牆撞なり、渾壁撞なり。この眼睛あり。今朝およ

天である。がまやみみずの鳴き声である。古仏はかつて過ぎ去らないからこそ古仏である。時を超過している。古仏を過去の仏というとも現に生きている古仏である。古仏でないものが過ぎ去ることとは比較にならない。

先師如浄禅師の上堂の言葉に、

「今は冬至であり、これから日が長くなる。それは眼睛の希望の光である吐く息も生々と活気を帯びて来る」と。

いま綿々と無量劫より続いている冬至も冬であり、眼睛の脱落のありさまである。これが眼睛の「はたらき」である。これが日の光の中に山を看るのである。日が暮れては山は見えない。このありふれたこと、平常のことが眼睛であり、真理であり、仏道である。眼睛のありさま「すがた」とは、このようなものである。

先師がある時、臨安府の浄慈寺で上堂された。その時の言葉に、

「今朝は二月一日である。払子の眼睛が突き出ている。この眼睛の明らかなことは鏡のようであり、その黒いことは漆のようである。その眼睛は、まっしぐらに突出してはねかえって、宇宙を呑み尽くしてしまっている（妄想を断ち切る）。宇宙は眼睛の一色になりきってしまった。

弟子たちよ。お前たちは今もなお、塀や壁につき当っているのはどうしたことか答えてみなさい。これ程親切に提唱しているのに、まだ解らないのか」

び二月、ならびに初一、ともに条条の眼睛なり、いはゆる払子眼睛なり。驀然として踍跳するゆゑに今朝なり、呑却乾坤いく千万箇するゆゑに二月なり、尽情拈却のとき初一なり。眼睛の見成活計かくのごとし。

正法眼蔵眼睛第五十八

爾時寛元元年癸卯十二月十七日、在㆓越州禅師峯下㆒示衆。

同廿八日書㆓写之㆒、在㆓同峯下侍者寮㆒。懐弉

と、笑いながら提唱を終り、最後に、「この消息はまあ春風に一任することにしよう」と言って座を下りられた。

先師が墻や壁につき当るといわれたその墻や壁は、それぞれの独自の本性である。即ち眼睛たる真理そのものである。

今朝も、二月一日もまた、時として理を究めた眼睛であり、これが払子の眼睛である。まっしぐらに突き進んで凡夫の慮知分別を跳びこえたものが、今朝の眼睛である。天地の一切の万象を呑み尽くして一物も残さないのが、二月としての時の眼睛である。

心を尽くして親切に提唱される時が一日という究尽された時の眼睛である。眼睛の「はたらき」、眼睛の現成のありさまはこのようである。

正法眼蔵第五十八巻・眼睛

この時、寛元元年癸卯十二月十七日、越前国、禅師ヶ峯の下に在って衆に示す

同二十八日、吉峰寺侍者寮に在りて書写す　懐弉

正法眼蔵第五十九　家　常

おほよそ仏祖の屋裏には、茶飯これ家常なり。この茶飯の儀、ひさしくつたはれて、而今の現成なり。このゆゑに、仏祖茶飯の活計きたれるなり。

大陽山楷和尚、問投子曰、「仏祖意句、如家常茶飯。離此之余、還有為人言句也無。」投子曰、「汝道、寰中天子勅、還仮禹湯堯舜也無。」大陽擬開口。投子拈払子掩師口曰、「汝発意来時、早有三十棒分也。」大陽於此開悟、礼拝便行。投子曰、「且来闍梨。」大陽竟不回頭。

家常は仏祖の家風である。家風は仏祖の茶飯の生活である。日常の正しい生活にある。正しい喫茶、正しい喫飯にある。仏祖の家の喫茶、仏道の家の喫飯である。仏道即喫茶、仏道即喫飯の行をもって仏祖の家の家風とする。このことは、釈尊以来久しく正伝せられて、現在の仏祖の日常生活に現成しているのである。この故に、仏祖の喫茶・喫飯の「はたらき」は、仏祖の日常生活そのものとして、伝来されて来たのである。

大陽山道楷和尚が、師の投子禅師に問うた。「仏祖の一生涯の教化の言葉は、仏祖の日常の喫茶・喫飯のようなものですか。この喫茶・喫飯の外にまだ、人を教化する言葉がありましょうか」と。投子が答えた。「ではお前に尋ねるが、この国は天子の勅命をもって治めるのにも拘らず、古代の聖天子の夏王の禹、殷王の湯、堯帝、舜帝の力を借りる必要があるか、どうか」と。大陽道楷和尚が、口を開こうとした。投子は、払子をもって大陽道楷の口を掩うて言った。「お前が私に尋ねようと思ってここに来た時に既に、三十棒の警策をうけ

投子曰、「子到二不疑之地一耶。」大陽以レ手掩レ耳而去。

しかあれば、あきらかに保任すべし、仏祖意句は、仏祖家常の茶飯なり。家常の麁茶淡飯は、仏意祖句なり。仏祖は、茶飯をつくる。茶飯、仏祖を保任せしむ。しかあれども、このほかの茶飯力をからず、このうちの仏祖力をつひやさざるのみなり。還仮堯舜禹湯也無の見示を功夫参学すべきなり。離此之余、還有為人言句也無。この問頭の頂額を参跳すべし。跳得也、跳不得也と試参看すべし。

る筈であった」と。道楷和尚は、この一語によって悟りを開いた。そして師を礼拝して去ろうとした時、投子禅師は「ちょっと来なさい。道楷」とよばれた。だが和尚は、後を向かなかった。

ある時、投子禅師が言われた。「汝は、悟りの境地に到達することができたか」と尋ねると、和尚は、手で耳を掩うて去ってしまった。

仏祖の家常の語はこのような消息であり、仏祖の生活即ち仏道はこのようなものであるから、自ら参学し体験しなければならぬ。仏祖の一々の言句は、家常の喫茶・喫飯である。家常のこの粗末な茶、家常の淡白な食事は、仏祖の言句そのものとして、仏祖の生命を長く養う喫茶・喫飯となり、また法孫のための仏祖正伝の茶飯として、仏祖の生命としての茶飯を作るともいい得るものである。このような意味の茶飯はそのまま仏祖の面目、仏道の体験をさせることである。だから、仏祖の言句「仏祖の家常」の茶飯を喫する以外の何物の力も必要としない。ただ、この言句の体験が肝要である。仏祖の力をも借りることなく、自己の本来の面目なる仏心、解脱の境地の現成が必要となるのである。

投子禅師の言われた「また、仏道の外の禹湯堯舜などの力を借りる必要があるのかどうか」の語を功夫し、参学すべきである。また一方に「この茶飯これ家常の語を離れて他にまた学人の為に化導する言句があるのか」と言う、この問いの「家常の奥儀」を参学し、なおこの参学をも解脱すべきである。他の力

南岳山石頭庵無際大師いはく、吾結二草庵一無二宝貝一、飯了従容図二睡快一。

道来道去、道来去する飯了は、参飽仏祖意句なり。未飯なるは未飽参なり。しかあるに、この飯了従容の道理は、飯先にも現成す、飯中にも現成す、飯後にも現成す。飯了の屋裏に喫飯ありと錯認する、四五升の参学なり。

先師古仏、示衆曰、記得、僧問二百丈一、如何是奇特事。百丈曰、独坐大雄峯。大衆不レ得二動著一、且教レ坐二殺者漢一。今日忽有レ人問二浄上座一、如何

を借りるの是非を跳出、解脱することにおいてのみ、仏祖家常の体験が実現するのである。

南岳山石頭庵無際大師が言われた。「私はここで草庵を結んで住んでいる。ここには、心にとめる家財らしいものは一つもない。食事が終れば、ゆっくりと坐禅する。眠くなれば眠る」まことに従容(しょうよう)自在の大悟の後の身心脱落の境地、安楽の人の境界なのである。

石頭禅師のこの言句は、自己の境地を自由自在に言い尽くしたものである。「食事が終れば」と言うのは、仏祖の言句なる「茶飯是仏道」の参飽(満腹)である。だから、まだ仏祖の飯を喫しない者は仏祖の腹は充たされない。故にこの仏祖の食事を終り従容独坐する道理は、必ずしも飯後だけの現成でなく、飯前においても現成する。何となれば従容の本性・本質は、飯前飯後に拘らない。すでに飯先未悟の自己に本具のものであるから、飯中にも現成するのである。飯後満腹の時にも現成することは当然である。しかし飯後は喫茶・喫飯はないと思ってはならない。修行と証りは一如するから、飯後の仏道は無限の喫飯ありと確認するのである。このことは適切妥当な参学である。

先師、天童如浄禅師が、大衆に教示せられた。「古仏の公案に、或る僧が、百丈大智禅師に問うた。最も斬新で、最も珍重なことは、何ですかとの答えに、百丈禅師は、『私が今、この百丈山(大雄峯)でただ独り坐禅していることだ』

是奇特事。只向レ他道、有二甚奇特事一。畢竟如何。浄慈鉢盂、移二過天童一喫飯。

仏祖の家裏にかならず奇特事あり、いはゆる独坐大雄峯なり。いま坐殺者漢せしむるにあふとも、なほこれ奇特事なり。さらにかれよりも奇特なるあり、いはゆる浄慈鉢盂、移過天童喫飯なり。奇特事は、条条面面みな喫飯なり。しかあれば、独坐大雄峯すなはちこれ喫飯なり。鉢盂は喫飯用なり、喫飯用は鉢盂なり。このゆゑに、浄慈鉢盂なり、天童喫飯なり。飽了知飯あり、喫飯了飽あり。知了飽飯あり、飽了更喫飯あり。しばらく作麼生ならんかこれ鉢盂。おもはくは、祇是木頭にあらず、黒如漆にあらず。頑石ならんや、鉄漢ならんや。無底なり、無鼻孔なり。一口呑虚空、虚空合掌受なり。

と。

修行の人々は心静かにこの百丈禅師の言句について参究すべきである。なおこの漢、即ち独坐の百丈ばかりでなく、各々の本来の面目に徹すべきである。それは坐禅に徹し尽くすことである。坐仏をして、殺仏（坐仏にも捉れない坐仏を超越した境地）たらしめることである。この工夫が真の奇特なこと、斬新な珍重な事である。しかし今日、人が如浄の私に、奇特の事は何かと問えば、私は『その人々に、そんな奇特なことというものがあるのか、一体どんなことなのだ。浄慈寺から持ってきた鉢盂で、今ここ天童山の食事を戴いている。この当りまえのことをいつまでも休みなく続けてゆくだけのことである』」と。

仏祖の日常生活には、必ず、斬新且つ特別に珍重すべきことがある。それが、独坐大雄峯である。いま百丈禅師が、この僧を坐禅によって坐仏より殺仏ならしめることに出会うのも奇特事である。なお別の奇特事がある。それは、如浄禅師の浄慈寺の応量器を、天童山に移して喫飯することである。奇特事は一々のことが皆喫飯である。「大雄峰に独坐する」ことは即ち喫茶である。鉢盂が喫飯の活きであり、喫飯の活きは鉢盂の活きである。この故に浄慈の鉢盂であり、天童の喫飯である。この鉢盂、喫飯の相関の事理を明らめると「飽きて了って飯を知る」ことがある。修行の上で、即ち修行して証ることがあり、「一度喫飯して満腹して飽く」、修行上で証った後の修行があり、次に「知り

先師古仏、ちなみに台州瑞巌浄土禅院の方丈にして示衆するにいはく、飢来喫飯、困来打眠、爐鞴亙天。
いはゆる飢来は、喫飯来人の活計なり。未曾喫飯人は、飢不得なり。しかあればしるべし、飢一家常ならんわれは、飯了人なりと決定すべし。困来は、

終って飽く」、修行上で、修行と証悟と同時のことがあり、次に「飽き了って更に飯を喫する」、修行上で、証悟し了り、更に修行することがあると分けられるが、要するに鉢盂の喫飯の上での功徳であり、仏祖家常の四威儀（行・住・坐・臥）、仏祖の言句である茶飯が家常の自由なる活きなのである。

では、この鉢盂とは何であるかという時、これを考えるのに、物体として木で作ったものと見るのは盲目である。また漆で塗った黒い鉢でもなく、頑固な石で作ったものでもない。それならば鉄で作ったものであろうか、そういう物体として見るのは誤りである。仏祖の鉢盂は凡夫の眼や意識を超えたものである。底のないもの、鼻孔がない怪物なのである。またこの怪物の鉢盂は一口に虚空を呑んでしまうというすごい「はたらき」があり、その時虚空をして合掌せしめるという奇特な活きのものである。この活きは鉢盂の全力の活きである。この活きこそ仏祖家常の活きの現われなのである。

先師如浄禅師が、或る時、台州の瑞巌寺の浄土禅院の方丈で、大衆の教示に「腹がへったら飯事をし、疲れたら眠る。爐の火焔が空を覆いつくす。」と説法せられた。先師の言われる「腹がへったら」ということは、仏祖の飯を喫した人の体験を言うのである。未だ喫飯の体験のない人は、飢えの体験もないのである。この事で明瞭なことは、飢えは仏祖の家常即ち茶飯であることを了解したであろう。そうなら我々は飯了人であることを信ずべきであろう。天童如

困中又困なるべし。困の頂𩕳上より全跳しきたれり。このゆゑに、渾身の活計に都撥転渾身せらるる而今なり。打眠は、仏眼・法眼・慧眼・祖眼・露柱燈籠眼を仮借して打眠するなり。

先師古仏、ちなみに台州瑞巌寺より臨安府浄慈寺の請におもむきて、上堂にいはく、半年喫飯坐晩峯、坐断烟雲千万重、忽地一声轟霹靂、帝郷春色杏華紅。

仏代化儀の仏祖、その化みなこれ坐晩峯喫飯なり。続仏慧命の参究、これ喫飯の活計見成なり。坐晩峯の半年、これを喫飯といふ。坐断する烟雲いくかさなりといふことをしらず。一声の霹靂たとひ忽地なりとも、杏華の春色くれなゐなるのみなり。帝郷といふは、いまの赤赤条条なり。これらの恁麼は喫飯なり。晩峯は瑞巌寺の峯の

浄禅師が、疲れたらと言われたのは、疲れになりきった疲れの徹底の境である。疲労困憊の極点をも超えた無我、無心の境地である。この故に、自己の全身心の「はたらき」がすべて真理と一つのものになりきり、全自己の身心を脱落せしめたこの今の現成である。今ここにいう打眠というのは、仏眼をもって眠り、法眼（菩薩が衆生を済度する為に一切の「ものごと」の真相を観察する智慧の眼）、祖師眼等を用いて眠るのである。なお以上に、露柱眼、燈籠眼（森羅万象の眼）等の真理としての眼を借りて眠る睡眠でなくてはならない。

先師如浄禅師が、或る時、台州の瑞巌寺から、臨安府の浄慈寺の請いに応じて浄慈寺の住職となられた時、上堂の偈に、「半年、瑞巌寺の飯を喫して、晩峰に於て、常に坐禅を修していた。晩峰の風光は、万山千岳、煙雲幾万重の中に没し、静寂そのものであった。ある日の坐禅の時、忽然、一声の雷鳴が轟きわたり、雷雨煙雲天地暗黒となったが、時すでに去り帝都の春色俄かに訪れて杏の華が一面に紅く咲いている」（瑞巌語録所載）

仏に代って衆生を教化する仏祖のその教化は、すべて晩峰に坐禅し、喫飯することである。仏の智慧、仏の生命を相続することの参究は坐禅と喫飯の活きの現成そのものである。晩峰に坐禅すること半ヶ年、これを喫飯というのである。坐禅によって断ずるところの迷妄の煙雲は、幾重の層を成していたことは知るべくもない。然るに突如大悟の霹靂一声が轟いて、幾重の迷妄が一挙に飛

名なり。

先師古仏、ちなみに明州慶元府の瑞巌寺の仏殿にして示衆するにいはく、黄金妙相、著衣喫飯、因我礼儞。早眠晏起。咦。談玄説妙太無端、切忌拈華自熱瞞。

たちまちに透担来すべし。黄金妙相といふは、著衣喫飯なり。著衣喫飯は、黄金妙相なり。さらにたれ人の著衣喫飯すると摸索せざれ、たれ人の黄金妙相なるといふことなかれ。かくのごとくするはこれ道著なり、因我礼儞のしかあるなり。我既喫飯、儞揖喫飯なり。切忌拈華のゆゑにしかあるなり。

散払拭して、解脱の春光は帝都の杏桃を紅に染む。帝都というは必ずしも紅塵の都でなく、赤心片々の無我の解脱心なのである。この解脱心の活きは他事でない。畢竟「喫飯である」喫飯の絶間なく続けてゆく処に無限の仏の威儀が現成して、一切の法に発展現象するのである。鞔峰とは瑞巌寺のある山の峰の名である。

先師如浄禅師が或る時、明州慶元府の瑞巌寺の仏殿で、大衆に教示された。

「金色の仏身（仏像）は、袈裟を搭けた仏像の妙相で、日常の搭袈裟、喫飯に外ならぬ。その故に私はその黄金妙相のあなたを礼拝するのである。この瑞巌寺の仏道の修証も、朝も仏と共に起き、夜も仏と共に眠るのみである。咦（師が弟子達の接得するにその反省を促す声）。この他に仏道はない。仏の四十九年の大説法も、これに比ぶれば甚だわけも無いことであり、また釈尊の拈華も畢竟自らを欺瞞するもので、切に忌むべきである。真理の本性は無性であって、説にも黙にもあずからないからである」と。

さて大衆諸子は、この教示の全部についてその意義を把えねばならぬ。しかし言句に捉れないことが肝要である。黄金の仏身の妙相というのは、袈裟を搭け、仏飯を喫すること（着衣喫飯）である。袈裟を搭け仏飯を喫することは黄金妙相である。この黄金妙相と袈裟を搭け飯を喫することは絶対に一つのものであるから、何人の着衣喫飯であっても比擬すべきでなく、誰の黄金の妙相であ

福州長慶院円智禅師大安和尚、上堂ノ示衆云、大安在ニ潙山ニ三十来年、喫ニ潙山飯ヲ一屙ニ潙山屎ヲ一。不レ学ニ潙山ノ禅ヲ一只看ニ一頭水牯牛ヲ一。若落路入草 便牽出、若犯ニ人苗稼ヲ一即鞭撻。調伏 既久シ。可憐生、受ニ人言語ヲ一。如今変作ニ箇露地白牛ト一。常在ニ面前ニ一、終日露回回地、趁 亦不レ去也。

あきらかにこの示衆を受持すべし。仏祖の会下に功夫なる三十来年は喫飯なり、さらに雑用心あらず。喫飯の活計見成するは、おのづから看一頭水牯牛の標格あり。

ると言って区別してもならない。このようにすることだけが、この搭袈裟喫飯の仏道の体験である。その時、我れが（食を受ける者、受けさせる者共に）汝を礼拝するというのはこのことであるのである。「我れ既に喫飯す、汝も、喫飯を礼拝す」である。拈華などはしなくてもよい。この今の仏法の実践、体験が最も尊く最も有難いことであるからである。

福州長慶院円智禅師大安和尚（潙山の嗣後大潙山と称す）が、上堂して大衆に示して言った。「私は、潙山に在住すること三十年間、潙山の飯を喫し、潙山で屎の用を便じたのみで潙山の禅を学んだことは一つもない。私は一頭の水牛を発見して飼いならした。そしてその水牛が路を迷い草原に入りこめば曳き出してやり、人の畑を荒らせば鞭打って戒めて飼い馴らして来た。しかし気の毒なことに、人の言うことにまだ執れていた。しかし今では全く露地の白牛となって何の執れもない日を送り、仏国土に安住し、純一、清浄な白牛となり得た。常に私の仏前にいて、いくら追っても去ることはない」と。

この大安和尚の教えの精神を受けついで参究すべきである。大安の潙山の下での三十年間は、真実仏祖の門下において仏道そのままの三十年であり、三十年のその参究は、実は喫飯である。その喫飯は雑用ではない。仏道そのものの活き、仏祖の活きそのものである。この喫飯の活きが現成すれば、おのずから一頭の水牛を看ることや、一箇の水牛になりきることができるのである。これ

趙州真際大師、問新到僧曰、「曾到此間否。」僧曰、「曾到。」師曰、「喫茶去。」又問一僧、「曾到此間否。」僧曰、「不曾到。」師曰、「喫茶去。」院主問師、「為甚曾到此間也喫茶去、不曾到此間也喫茶去。」師召院主。主応諾。師曰、「喫茶去。」

いはゆる此間は、頂顊にあらず、鼻孔にあらず、趙州にあらず。此間を跳脱するゆゑに、曾到此間なり、不曾到此間なり。遮裏是甚麼処在、祗管道曾到不曾到なり。このゆゑに、先師いはく、誰在画楼沽酒処、相邀来喫趙州茶。

しかあれば、仏祖の家常は喫茶喫飯のみなり。

が仏祖の食を喫する標準である。

趙州真際大師が新入門の僧に尋ねた。「前に此処に来たことがあるか」と。

「ハイ、あります」と僧が答えた。

趙州は、「そうか、まあお茶を喫んでゆきなさい」と。

趙州は他の僧に問うて言った。「此処に来たことがあるか、どうか。」

「ありません。」と答えると、

趙州は、「お茶を喫んでゆきなさい」とすすめた。

ある時、この寺の院主（監寺、住職の代務者）をしている僧が、師に「和尚は前に此処へ来た者も、来ない者に対しても同じように喫茶去といわれるのですか」とたづねると、趙州は「監寺和尚」とよぶ。監寺が「ハイ」と返事をすると、趙州は、「お茶を喫んでゆきなさい」と言った。趙州禅師の言われる此処とは、仏祖の頭のことではない、仏祖の鼻孔のことでもない。趙州禅師のことでもない。この間（処）を超越しているから、前に、此処に来るのであり、来ないのである。この処は来ること、来ないことも此の処なのである。

元来、此の処とは何処を指すのであろうか。ただ、かつて到か、かつて不到かと言うのみである。即ち、到不到は、此の処であり、此の処は、此の処を解脱した「此の処」である。「此の処」が即ち、仏祖の喫茶そのものであるのである。

先師如浄禅師が言われた。「誰が壮麗な楼上で酒を飲んで楽しむことと、また趙州の茶を喫むことも、仏祖の同じ活きであることを知るものがあろうか」

このような道理であるから、仏祖の家常は喫茶・喫飯そのことである。

正法眼蔵家常第五十九

爾時寛元元年癸卯十二月十七日、在二越宇禅師峯下一示衆。

同二年甲辰正月一日書二写之一、在二峯下侍者寮一。懐弉

正法眼蔵第五十九巻・家常

この時、寛元元年癸卯(みずのと)十二月十七日、越前国、禅師が峰の下(ほとり)に在って衆に示す

同二年甲辰(きのえたつ)正月、吉峰山下侍者寮において書写す　懐弉

正法眼蔵第六十　三十七品菩提分法

古仏の公案あり、いはゆる三十七品菩提分法の教行証なり。昇降階級の葛藤する、さらに葛藤公案なり。喚作諸仏なり、喚作諸祖なり。
四念住、四念処とも称す。
一者、観身不浄。
二者、観受是苦。
三者、観心無常。
四者、観法無我。

観身不浄といふは、いまの観身の一袋皮は尽十方界なり。これ真実体なるがゆゑに、活路に跳跳する観身不浄なり。不跳ならんは観不得ならん、若無身ならん。行取不得ならん、説取不得

諸仏諸祖の確立した不変不動の法則がある。それは証りを成就するための三十七種の教と行と証の修行の道である。これらの教行証の修行は上に向って、証を求め、下に向って衆生を救う。この向上向下の両道が、三十七種の教行証の修行の階級として、共にからみあって仏道を実現する。仏祖もこのことを修行されて仏道を成就された法則であるから、我らも葛藤（まといつく）して修行せねばならぬ。だから三十七種の分法を諸仏と作し、諸祖ともするのである。三十七種の分法とは、先ず第一に四念住（四念処とも）、即ち第一に身の不浄を観じ、第二に感官に苦を観じ、第三に心に無常を観じ、第四に客観の空と主観の空とを観ずるのをいう。

観身不浄というのは、いまのこの肉身の不浄が、そのまま宇宙の真理そのもの、本来の仏身であるとする、即身是仏、自己即仏と正しく観察することである。いまこの「観身」の身を、普通では単に「不浄」と観ずるのであるが、その不浄のままの諸法（万法）の真実体、諸法の真理の現象として観ずるのであ

ならん、観取不得ならん。すでに観得の現成あり。しるべし、跳跳得なり。いはゆる観得は、毎日の行履、掃地・掃牀なり。第幾月を挙して掃地し、正是第二月を挙して掃地掃牀するゆゑに、尽大地の恁麼なり。

観身は身観なり、身観にて余物観にあらず。正当観は卓卓来なり。身観の現成するとき、心観すべて撲未著なり、不現成なり。しかあるゆゑに、金剛定なり、首楞厳定なり。ともに観身不浄なり。おほよそ、夜半見明星の道理を観身不浄といふなり、浄穢の比論にあらず。有身是不浄なり、現身便不浄なり。かくのごとくの参学は、魔作仏のときは、魔を拈じて降魔し作仏す。仏作仏のときは、仏を拈じて図仏し作仏す。人作仏のときは、人を拈じて調人し作仏するなり。まさに拈処に通路ある道理を参究すべし。たとへば、浣衣の法のごとし。水は衣に染汙せられ、衣は水に浸却せらる。この水を用著して浣洗し、この水を換却して

る。だからこの不浄観は、浄不浄を超越する。浄・不浄に囚われている間はこの不浄観は得られない。またこの身は無いものと説く「無身論」の立場による「不浄観」は、外道の「空観」であって、仏道の「不浄観」を諦めることは勿論、体験し、他に説くことは不可能のことというべきである。

しかし今すでにこの「不浄観」が体験されたのは、この観身の方法がすべての差別観、対立観を超越することによってのみ体験し得られることを知るべきである。何故ならば真理は平等のもので、この体験は毎日の生活が庭の掃除となり、坐禅の単(牀)の掃除となる。日日のこのようにして掃除し続け、今日も来月も来年もと続けて掃除する、このような生活は浄・不浄を超越した絶対境の現成、仏の現成、真理の現成である。即ち諸法の一切が「不浄」の真実人体となるのである。この観察の立場をかえると観身というのは身観である。我が身を観察することは、観る我も見られる我も身心一体である。身観にて、身が身を観るのであり、他のものを観るのではないから、全身独立して余物の存在を許さない絶対境である。これを「正当観」と名づける。身は不浄であると観ずるその時は自己に対する一物も無い全身独立独歩の境地である。観の外に物のない境地である。故に身不浄観を体験し現成する時、心観はすべて身観の中にあるから、探し求めても、その相を現わすことはない。何となれば身と心とは一つのものであるから。

浣洗すといへども、なほこれ水をもちゐる、なほこれ衣をあらふなり。一番洗・両番洗に見浄ならざれば、休歇に滞累することなかれ。水尽更用水なり、衣浄更浣衣なり。水は諸類の水ともにもちゐる、洗衣によろし。水濁知有魚の道理を参究するなり。衣は諸類の衣ともに浣洗あり。恁麼功夫して、浣衣公案現成なり。しかあれども、浄潔を見取するなり。この宗旨、かならずしも衣を水に浸却するを本期とせず、水のころもに染却するを本期とせず。染汙水をもちて衣を浣洗するに、浣衣の本期あり。さらに火風土水空を用著して衣をあらひ物をあらふ法あり、地水火風空をもちて地水火風空をあらひきよむる法あり。

いまの観身不浄の宗旨、またかくのごとし。これによりて蓋身蓋観蓋不浄、すなはち嬢生袈裟なり。袈裟もし嬢生袈裟にあらざれば、仏祖いまだもちゐざるなり、ひとり商那和修のみならんや。この道理、よくよくこころを

このようであるから、この体験は金剛の如く堅固な証りであり、また仏の証り三昧なのである。これが観身不浄である。釈尊が夜半の空に明星を見て証りを開かれた道理を観身不浄というのである。この証りの道理からすれば、穢い浄いの論ではないのである。どんな人でも一応は肉体は不浄である。自己の現身は不浄であるが、浄・不浄を超越した証りの道理を参学すべきである。

この参学は天魔が仏となるときには、天魔の身を観じて仏となり、仏が仏となる時は、仏を観じてその仏性を発揮して仏身を現わすのである。人が仏となるときは凡夫の身を観じて仏となるのである。魔が仏に、仏が仏に、凡夫が仏にそのように身を転ずるということは、各々が自己の現身を観ずる所に転身の活路のあることを参究すべきである。このことは、譬えば袈裟を洗う時のようである。水は衣に汚され、衣は水に浸される。この水を用いて衣を洗い、この水を何度か代えて洗っても水で洗うことにかわりはない。衣は洗えば洗うほど浄くなる。一度洗って浄くならなければ二度三度ときれいになるまで洗って少しも休んではいけない。水が尽きたら更に水を入れるのである。衣が浄くなれば更に衣を洗って浄くするのである。水はきれいな水ばかりでなく、濁った水、川の水、渓の水、雨の水等あらゆる水を使用してもよろしい。水があまりにもきれいである処には魚は棲まぬという道理も明らめるべきである。衣にも五条、七条、九条……二十五条など、あらゆる衣がある。従ってそれらの洗濯

とめて参学究尽すべし。

観受是苦といふは、苦これ受なり。自受にあらず、他受にあらず。有受にあらず、無受にあらず。生身受なり、生身苦なり。甜熟瓜を苦葫蘆に換却す

の方法も様々ある。その洗濯の法を工夫して行うべきである。このことが仏道の現成である。

しかし、観身不浄としての洗濯は不浄も元から清浄のものと諦観することであり、浄不浄を超越しているという精神を根本とするのであるから、必ずしも衣を水に入れて、よごれを除くことのみを目的としない。よごれた水を用いて衣を洗い「ものごと」を洗う道理を得るにある。更に地水火風空を用いて衣を洗い、一切のものを洗い浄める法があり、また地水火風を用いて地水火風を洗い浄める法がある。これが観身不浄の真髄である。

この故に身という時は徹底、身になりきり、観の時は徹底して観になりきり、不浄の時は、徹底して不浄になりきるのが観身不浄である。不浄が不浄するのである。一切余物をまじえぬ相と行である。嬢生袈裟（印度の第三代目の仏祖、商那和修尊者は袈裟をまとうて生れて来られた故事）である。袈裟が純粋の嬢生袈裟でなかったなら、諸仏諸祖はこれを伝衣として使用せられなかったであろう。ただ商那和修尊者だけが袈裟を用い伝えられたのではない。この道理をよく心に留めて究明すべきである。

「即ち受は是れ苦なりと観ずる」というのは、苦は即ち受である。受とは感覚意識で、その感覚や意識は、自己が受けるのではない。感受として本来あるものでない。自己が受け、他己が受けるものでもなく、感受としての本来の有

るをいふ。これ皮肉骨髄ににがきなり、有心・無心等ににがきなり。これ一上の神通修証なり。徹蔕より跳出し、連根より跳出する神通なり。このゆゑに、将謂衆生苦、更有苦衆生なり。衆生は自にあらず、衆生は他にあらず。更有苦衆生、つひに瞞他不得なり。甜瓜撤蔕甜、苦瓠連根苦なりといへども、苦これたやすく摸索著すべきにあらず。自己に問著すべし、作麼生是苦。

でもなく、無でもない。

しかし現実の上から見れば苦もあり受もあるけれども、受は因縁によって生ずる受であるから、この受は生身の受である。そしてその苦も空性であるから、現実の上の仮りの生身に感受する苦である。このように見るものの苦楽は対立的な観念上の存在で実存しないから、苦が楽となり楽が苦となったりする。自性のない空のものである。このことを譬えていえば「熟して甘くなった瓜を苦いひょうたんに換える」ようなもので、迷いを証りに換え、生死の苦を涅槃（解脱）に転ずることである。

このように苦を楽に転じてしまえば皮肉骨髄まで苦くなってしまい、苦い時は苦いになりきり、苦いの天地である。凡夫も聖者も無心のものも悉く苦いに徹するのである。このことは各自の一心上に修証自在である。

この自由の修証は蔕の甘さから脱出し、蓮根の苦さから脱出する自由な働きである。この故に脱出の自由の働きというのは、自己の仏の境地から一転して衆生救済の慈悲の心に展開した自由な心の働きである。

この故に「将に衆生苦と、更に苦衆生あり」である。即ち苦が全世界であるから、苦も衆生（存在）の中に含まれるものである。即ち苦としての衆生の存在を否定することは不可能であるというのである。

甘い瓜の甘さは蔕まで甘く、苦いひょうたんは根に連る苦さという、この甘

観心無常は、曹谿古仏いはく、無常者即仏性也。

しかあれば、諸類の所解する無常、ともに仏性なり。

永嘉真覚大師云、諸行無常一切空、即是如来大円覚。

いまの観心無常、すなはち如来大円覚なり、大円覚如来なり。心もし不観ならんとするにも、随他去するがゆゑに、心もしあれば観もあるなり。おほよそ無上菩提にいたり、無上正等覚の現成、すなはち無常なり、観心なり。心かならずしも常にあらず、離四句、絶百非なるがゆゑに牆壁瓦礫・石頭大小、これ心なり、これ無常なり。すなはち観なり。

苦は、認識を超越した宇宙的な原性であるから、科学的、哲学的な知識では把握できず、ただ禅の境地に於てのみ体験し得るものであるから、その諦観は頗るむずかしいものである。この甘苦の体験は他に求めるべきでなく、何が甘苦かは自己が体験する以外にはない。

「心は無常なりと観ずる」というのは、曹谿山慧能禅師の「無常は即ち仏性である」の言葉のように、無常の解釈は多くの複雑な意義があるが、つまるところは、無常とは即ち仏性自体のことである。永嘉真覚大師の語に「諸行は無常であり一切のものごとは空であると観ずる心が、如来の大円覚（絶大円満な証りの智慧）である」と言うのがある。

いまのこの観心無常は如来大円覚である。その大円覚と如来とは一体のものである。心と観もまた一つのものである。観るものと観られるものは一如である。観は心自体であるから、心が求めなくとも境に随うから、心のあるところには観もあるのである。この時に無上の証りが現成するのである。この仏心が無常であり、観心である。この心は必ず、常とか無常という時の差別観の上の現象ではない。故に観心無常の無常の道理は、常と無常の差別観を否定し超越した立場から観るのであるから、常は無常であり、無常は常であり、常と無常と一つのものであり、真理自体である。仏の心、仏の「すがた」、仏の「はたらき」である。

観法無我は、長者長法身、短者短法身なり。現成活計なるがゆゑに無我なり。狗子仏性無なり、狗子仏性有なり。一切衆生無仏性なり、一切仏性無衆生なり。一切諸仏無衆生なり、一切諸仏無諸仏なり。一切仏性無仏性なり、一切衆生無衆生なり。かくのごとくなるがゆゑに、一切法無一切法を、観法無我と参学するなり。しるべし、跳出渾身自葛藤なり。

釈迦牟尼仏言（ノタマハク）、一切諸仏菩薩、長（ツネニ）安（アンヅ）二此法（ニ）一、為（ス）二聖胎（ト）一也。

しかあれば、諸仏菩薩、ともにこの四念住を聖胎（しょうたい）とせり。しるべし、等覚の聖胎なり、妙覚の聖胎なり。すでに一切諸仏菩薩とあり、妙覚にあらざら

牆壁も瓦や礫（こいし）も大小の岩石などの一切の「ものごと」は心である。万法は無常である。これを観というのである。

観法無我というのは、長いものは長いまま、短いものは短いまま、各々自己のありのままのすがたと「はたらき」であり、自然のままの存在であり、これらを主宰しているものはなく、独立の現成であり、天真の発露である。その本性は無我である。

趙州（じょうしゅう）の「狗子仏性（くしぶっしょう）」は無であり、有である。「一切衆生に仏性なし」である。「一切仏性は衆生なし」であり、「一切の諸仏に諸仏なし」であり、「一切仏性に仏性なし」であり、「一切衆生に衆生なし」である。このような道理であるから、一切のものは一切のものでないと観ずるのである。一切存在の実体は空である。この一切の存在を空であると観ずることが「観法無我」であると参学すべきである。このことの究明は、不惜身命（ふしゃくしんみょう）の上、身心脱落して始めて現成するのである。

釈迦牟尼仏の言葉に「一切の諸仏、菩薩は、とこしえに、この四念住の法に安ずることを、仏・菩薩となる直接の聖胎とする」とある。それ故に歴代の諸仏や菩薩は、共にこの四念住を学び行ずることを、その修証の聖胎（聖なる母胎）、即ち種因とせられた。四念住の修証は等覚（さとり）の聖胎であり、妙覚の聖胎である。しかし翻って考えるのに、釈尊は「すでに一切諸仏菩薩」といい、妙覚でない

ん諸仏も、これを聖胎とせり。等覚よりさき、妙覚よりほかに超出せる菩薩、またこの四念住を聖胎とするなり。まことに諸仏諸祖の皮肉骨髄、ただ四念住のみなり。

四正断、あるいは四正勤と称す。

一者、未生悪令不生。

二者、已生悪令滅。

三者、未生善令生。

四者、已生善令増長。

未生悪令不生といふは、悪の称、かならずしもさだまれる形段なし。ただ地にしたがひ、界によりて立称しきたれり。しかあれども、未生をして不生ならしむるを仏法と称し、正伝しきたれり。外道の解には、これ未萌我を根本とせりといふ。仏法にはかくのごとくなるべからず。しばらく問取すべし、悪未生のとき、いづれのところにかある。もし未来にありといはば、ながくこれ断滅見の外道なり。もし未来きたりて現在となるといはば、仏法の談にあらず、三来混乱しぬべし。三世

諸仏も、菩薩もこれを聖胎とするのである。だから等覚・妙覚よりもなお外に超出する菩薩も、四念住を聖胎とするのである。真に諸仏・諸祖の身心はこの四念住のみである。

四正断、或いは四正勤とも言われる（また四意断・四正勝とも）。第一は未だ生じていない悪を生ぜしめないこと。第二は已に生じている悪心を滅せしめること。第三は未だ生じていない善心を生ぜしめること。第四は現在する善心を増大ならしめることの修行である。

未生の悪を生ぜしめないというのは、仏教では先天的に善悪の本性は無い。従って悪の本性が無いから悪と名づける固定なものは必ずしも存在しない。それならどうして悪が生ずるかというと、ただ環境の影響の因縁によるのみである。悪と称するものは、この意味によって生ずるのである。悪の発生は、このように客観的なもろもろの影響の因縁によるから、悪心が未だ起きない以前に悪心が生じないようにするのを仏法というのである。その仏法を歴代の祖師は正伝して来られたのである。

外道の教えでは、固定した我というものが先天的に内在するというのである。仏教ではそのようには言わない。今、ここに問題がある。悪が未生の時、悪の根源はどこにあるのか。もし未来にありというならば外道の断見の思想で

混乱せば、諸法混乱すべし。諸法混乱せば、実相混乱すべし。実相混乱せば、唯仏与仏混乱すべし。かるがゆゑに、未来はのちに現在となるといはざるなり。さらに問取すべし、未生悪とは、なにを称すべきぞ。たれかこれを知取見取せる。もし知取見取することあらば、未生時あり、非未生時あらん。もししかあらば、未生法と称すべからず、已滅の法と称しつべし。外道および小乗声聞等に学せずして、未生悪令不生の参学すべきなり。弥天の積悪、これを未生悪と称す、不生悪なり。不生といふは、昨日説定法、今日説不定法なり。

已生悪令滅といふは、已生は尽生なり。尽生なりとは半生なり、半生なり

ある。未来の悪が現在に来て悪と成るというならば前後倒錯も甚だしい。これは仏法の考え方ではない。このような考え方は皆、時間の関係、三世の関係が混乱してしまう。三世の関係が混乱すれば、空間の関係、ものごとが混乱する。ものごとの混乱は、ものごとの真理の体験が混乱する。ものごとの真理の体験が混乱すれば、諸仏諸祖の仏道の体験は得られない。だから未来が決して現在とはならぬことは当然のことである。未生の悪とは何を言うのであろうか。何処かに実在する悪があるのであろうか。誰がそれを知り見たものがあるのであろうか。もしあれば悪の生じない時もあり、未来に非ざる時もあるであろう。そうだとすれば未生の生というものがあれば未生のもの（悪）とはいえぬ。已に滅したもの（悪）というべきである。外道や小乗教等を学ばないで、仏教の「未生の悪を生ぜしめない」ことを参学修行すべきである。弥天の積悪、環境に満ちた悪を未生悪というのである。これを不生の悪というのである。

不生の意は未生とか生とかいう定まった実体があれば、今日、昨日も定法を説くが、定まったものがないから、昨日の定まったことが今日は定まらないことというのである。

「已生の悪を滅せしむ」とは、已生とは全人生のこと、また人生の半分のことをいう。何故ならば我々の生命は半分は生き半分は死んでいる。正味の人生

とは此生なり。此生は被生礙なり、跳出生之頂𩕳なり。これをして滅ならしむといふは、調達生身入地獄なり、調達生身得授記なり。生身入驢胎なり、生身作仏なり。かくのごとくの道理を拈来して、令滅の宗旨を参学すべきなり。滅は滅を跳出透脱するを滅とす。

未生善令生といふは、父母未生前の面目参飽なり、朕兆已前の明挙なり、威音以前の会取なり。

已生善令増長は、しるべし、已生善令生といはず、令増長するなり。自見明星訖、更教他見明星なり、眼睛作明星なり。胡乱後三十年、不曾闕塩醋なり。たとへば、増長するゆゑに已生す

は半生である。この半生が全人生なのである。この生は悪そのものである。悪になりきっている。この已生なる悪を滅ならしめるとは、恰かも、提婆達多が釈尊を殺そうとして生きながら地獄に落ちたようなことである。しかし悪は悪ながら滅である。提婆が地獄に落ちて悪を滅することによって、天王如来という仏になることとの予言を授けられた。罪悪を懺悔した時には罪悪は消滅し去る。元来、悪の本性は無いものである。故に悪の消滅した時は本具の仏性が現われるから、未来に於て仏となり得る可能性があるという予言を得るのである。

これは生身のまま驢馬の胎に入るということである。仏体の中に跳び込んで仏となることである。この滅悪の道理を提起して、その根本義を参学すべきである。その道理というのは、滅はどこまでも滅であって滅の外に何もないということである。

未生の善を生ぜしめるということは、本来の面目たる仏心を開発現成することである。この仏心は無限の過去からかくれない人間の本性である。威音王以前からの諸仏の仏道体験なのである。

已生の善を増長せしめるということは、過去の善心即ち仏心をそのまま「生ぜしめる」のではなく、拡大増長させることである。恰かも、釈尊が暁の明星を見て大悟徹底されて仏陀となられた後、直ちに鹿野苑の苦行林で五人の比丘に、最初に説法せられたのを始めとして、その後、四十九年の間、多くの仏弟

るなり。このゆゑに、渓深杓柄長なり、只為有所以来なり。

四神足

一者、欲神足。
二者、心神足。
三者、進神足。
四者、思惟神足。

欲神足は、図作仏の身心なり、図睡快なり、因我礼儞なり。おほよそ欲神足、さらに身心の因縁にあらざるなり。莫涯空の鳥飛なり、撤底水の魚行なり。

心神足は、牆壁瓦礫なり、山河大地なり。条条の三界なり、赤赤の椅子・竹木なり。尽使得なるがゆゑに、仏祖心あり、凡聖心あり、草木心あり、変

子や世の人々に説法せられたように、他の為に正しい教えを説くことを、已生の善を増長せしめるというのである。

また馬祖道一禅師が三十年間に及ぶ悟りの坐禅は已生善である。馬祖が常に、その日の米塩の資に不足しなかったのは、已生の善行の功徳が増大するから已生するのである。この故に渓は深いもの、柄杓の柄は長いもの、その何れも真理として、渓も柄杓の柄も、真理の一体一物となり、已生も増長もまた一体である。

四神足は四如意足ともいう。四念処は智的判断の修練であって、四正勤は精進の修練をしても定力が微弱だから、この四神足を修練することによって定と慧とを均等ならしめ、修行が成就するから四如意足というのである。

四神足というのは一には欲神足、二には心神足、三には進神足、四には思惟神足をいう。

欲神足とは、迷いの眠りから醒めることである。睡る我が、目醒めている彼を礼拝し渇仰することである。恐らく欲神足は外道の修行法のように身心の因縁に囚われて行うことではない。身心を脱落して自由の働きを体験することである。この自由自在の働きの有り様は、果てしない空を飛ぶ鳥のようであり、また底の知れない水中を行く魚のようでもある。

心神足というのは牆壁や瓦礫の心であり、山河や大地の心のことである。森

化心あり。尽心は心神足なり。
進神足は、百尺竿頭驀直歩なり。いづれのところかこれ百尺竿頭。いはゆる、不驀直不得なり、驀直一歩はなきにあらず。這裏是甚麼処在、説進説退。正当進神足時、尽十方界、随神足到也、随神足至なり。
思惟神足は、一切仏祖、業識茫茫、無本可拠なり。身思惟あり、心思惟あり、識思惟あり、草鞋思惟あり、空劫已前自己思惟あり。これを四如意足といふ。無躊躇なり。

羅万象の心、全宇宙の心である。それらの「ものごと」は、自性の無い存在であるから、赤裸々なありのままの椅子、ありのままの竹や木である。これらの「ものごと」は悉く皆、自らのその働きを現わしているのであるから、仏祖心、凡聖心、草木心、変化心等の各々の心がある。皆、悉くの心は心神足であると知るべきである。即ち心自らの「はたらき」そのものである。

進神足というものは、百尺竿頭驀直歩、百尺竿頭に真直ぐに一歩を進める働きである。百尺竿頭とは頂上のこと、悟りの境を指す。悟りにも自己本位と利他的の悟りがある。自己本位の悟りは山の頂上で世間と絶縁して下界を睥睨しているのだが、真の悟りは自己を捨て悟りの境に一歩も滞ることなく、頂上から山を下って下界に降りて人々の群に投じて衆生救済の働きを発揮する。この仏祖の正に神足（如是足）に精進する時、即ち百尺竿頭一歩を進める時は、仏心（真理）と百尺竿頭とは一つのものになって、身心脱落し脱落身心する、大解脱境が現成するのである。

思惟神足とは、一切の仏祖の思惟は認識・意識を超えたものだから、茫々として拠り所がなく、思惟したり思惟せられたりする思惟の範疇を跳出して解脱した境地であり、身心脱落の思惟である。是非を跳出せるものである。仏心の思惟であり、仏の識思惟であり、仏の宇宙の思惟である。仏の無限時以前の自己の思惟である。この四神足を四如意足ともいう。この思惟は無躊躇というこ

釈迦牟尼仏言、未レ運而到、名二如意足一。
しかあればすなはち、ときこと、きりのくちのごとし。方あること、のみのはのごとし。

五根

一者、信根。
二者、精進根。
三者、念根。
四者、定根。
五者、慧根。

信根は、しるべし、自己にあらず、他己にあらず。自己の強為にあらず、自己の結構にあらず。他の牽挽にあらず、自立の規矩にあらざるゆゑに、東西密相附なり。渾身似信を信と称するなり。かならず仏果位と随他去し、随自去す。仏果位にあらざれば信現成あらず。このゆゑにいはく、仏法大海信為能入なり。おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり。

精進根は、省来祇管打坐なり。休也

とができる。

釈迦牟尼仏は如意足について「未だ歩を運ばずして到る。これを如意足と名づける」と説いておられる。一念が生じない以前、本然の仏心が現成するように、今の四如意足の状態は空とぶ鳥のように自由である。この神通の妙用を如意足と名づけられたのである。その様相を形容すると錐の尖端のようにあらゆる物を自由に突き貫き、また四角の鑿の刃が孔を自在に掘削するようである。

五根というのは、一に信根、二に精進根、三に念根、四に定根、五に慧根をいう。

信根は仏法僧の三宝に身心を投げ入れて信じ帰依することである。根の意は信、精進、念、定、慧の力によって諸々の善事を生む根本となるという意である。ここで知っておかねばならぬことは、信根は自らにあるものでも他人にあるものでもない。また自らの強要によるものでもなく、自らの創造によるものでもなく、他からひきずられて起るものでもない。それかといって、自らの立てた規矩によって生ずるものでもない。この信は仏祖正伝の仏心としての信である。自らの全身心が信と一つになることを信というのである。仏は信と一つである。信もまた仏と一つのものである。信と仏とが別々のものであっては信の現成ではない。大智度論に「仏法は大海の如く、信をもって能く入ることを得」とある。信の現成は仏祖の現成である。

休不得なり、休得更休得なり。大区区生なり、不区区者なり。大区不区、一月二月なり。

釈迦牟尼仏言、我常勤精進、是故我已得成阿耨多羅三藐三菩提。

いはゆる常勤は、尽過現当来、頭正尾正なり。我常勤精進を、我已得成菩提とせり。我已得成阿耨菩提のゆゑに、我常勤精進なり。しかあらずば、いかでか常勤ならん。しかあらずば、いかでか我已得ならん。論師経師、この宗旨を見聞すべからず、いはんや参学せるあらんや。

念根は、枯木の赤肉団なり。赤肉団を枯木といふ、枯木は念根なり。摸索当の自己、これ念なり。有身のときの念あり、無心のときも念あり。有心の念あり、無身の念あり。尽大地人の命根、これを念根とせり。尽十方仏の命根、これは念根なり。一念に多人あり、一人に多念あり。しかあれども、有念人あり、無念人あり。人にかならずしも念あるにあらず、念かならずし

精進根は、発心して専ら坐禅することである。大悟の後も生きている限り休むことなく坐禅に精進（努力）することである。精進根は休もうとしても休むことができない坐禅三昧、精進する原動力となる心の「はたらき」である。この精進根は精進を勤めるとか勤めないとかの相対的観念を超越した絶対的な心性の発露、無意識的に現成するものである。

釈迦牟尼仏が言われた。「我は常にもっぱら精進して、遂に正覚を得ることができた」と。釈尊のこの言葉の「常に勤めた」とは過去から現在に至るまで終始一貫して勤精進して来たとの意である。

「我れ常に勤めて精進す」とは、我れ已に正覚を得ることである。正覚を得ることは勤めて精進することである。もしそうでないならば、どうして常に勤むといえようか。どうして我れ已に正覚を得といえようか。経を論じたり説いたりする仏教学者にはこの真義は解らない。従って、このような人々に参学するものは一人もあろうはずがない。

念根というのは枯木の赤肉団（肉体）である。即ち念根は枯木なる仏心の血の通った肉体をいう。枯木が念根なのである。「念」というのは自己を反省し、修行によって探し求め発見した自己をいうのである。この念は有身のときの念もあり、また無心のときの念もあり、有心の念もあり、無身の念もある。このように言うと念の存在は普遍的な真理としての命根（生命）である。いうなら

も人にかかれるにあらず。しかありといへども、この念根よく持して究尽の功徳あり。

定根は、惜取眉毛なり、策起眉毛なり。このゆゑに、不昧因果なり、不落因果なり。ここをもて、入驢胎、入馬胎なり。いしの玉をつつめるがごとし、全石全玉なりといふべからず。地の山をいただけるがごとし、尽地尽山といふべからず。しかあれども、頂𩕳より跳出し跳入す。

慧根は、三世諸仏不知有なり、狸奴白牯却知有なり。為甚如此といふべからず、いはれざるなり。鼻孔有消息なり、拳頭有指尖なり。驢は驢を保任す、井は井に相見す。おほよそ根嗣根なり。

ば全世界の人々の生命、全世界の仏の生命を念根とするのである。一念に多くの諸仏、諸菩薩を念ずる人があり、一人で三毒五欲などを念ずることもあるけれども、必ずしも念あるに限らない。又、人があれば念があるものでもない。念ずる人も念じない人も別人ではない。何となれば人に拘らない。然し、この念根をよく保ってゆく時には尽大な功徳が現われるのである。

定根というのは仏祖の解脱の境の根本精神の働きである。自らにあっては大悟の心の働きとなり、他に対しては他を覚らせる心の働きとなるのである。即ち、自利、利他の二つの行いが一つの働きとなって現成する、これが定根である。だから定根は仏祖の自受用三昧（悟りの心を自ら自由に用い行う）である。この定根の働きは因果を超越している境地である。因果の道理を昧さないと同時に、因果の道理に囚われない。この道理は驢馬は驢馬に胎み、馬は馬に胎むのである。

石が玉を包んでいるようである。全石は全玉とはいえない。それは大地が山をのせているようなものである。山を凡ての地といい、大地を凡ての山といえない道理である。然し真理の働きは、あらゆるものごとの対立せる一つ一つが、自らを跳出して他の者と融合し調和しているのである。

慧根は仏智慧の根本の働きである。「三世の諸仏あることを知らないで、却って貍奴（猫）・白牯（牛）あることを知る」ものである、それはどういうも

のかと言ってはならない。言葉では説くことのできないものであるからである。鼻孔の出入の息の消息であり、拳頭に指が有るという至極当然なことが慧根である。これが慧の解脱の相であり、仏性の全現である。鼻孔・拳頭みな自からの全現である。驢馬が井戸を見ている時、井戸の水の影も驢馬を見ている。両者共に観ることに徹している。観るものと観られるものの両者の差別を超えた解脱の境を現わしている。心ある驢馬も心なき井戸も互いに自己を解脱して自己の本来の面目に徹している。慧は対立をもたない。慧は絶対性のもので余物をまじえない。慧根は慧根を相続するのである。慧根は慧の根本の働きである。

五力

一者、信力。
二者、精進力。
三者、念力。
四者、定力。
五者、慧力。

信力は、被自瞞無廻避処なり、被他喚必廻頭なり。従生至老、只是這箇なり。七顚也放行なり、八倒也拈来なり。このゆゑに、信如水清珠なり。伝法伝衣を信とす、伝仏伝祖なり。

五力というのは一には信力、二には精進力、三には念力、四には定力、五には慧力をいう。

信力とは信根によって鍛錬した力によって一切の邪信を打ち砕く力である。一面に自信力の強さのあまり、慢心して他を顧りみないで自己の立場を失ってしまい易いから、その自信力を主観的、客観的によく見究めることである。この信力は生を享けてから老人に至るまで一生を貫く根本力である。正覚を得るための信力は七顚八倒の修証の活現である。この故に信は清水の如く、澄みきった珠のようなものである。仏祖が仏法を伝えられ、その「証し」の袈裟を伝えられる一大事も信をその内容とするのである。

精進力は、説取行不得底なり、行取説不得底なり。しかあればすなはち、説得一寸、不如行得一寸なり。行得一句、不如説得一句なり。力裏得力、これ精進力なり。

念力は、拽人鼻孔大殺人なり。このゆゑに、鼻孔拽人なり。抛玉引玉なり、抛塼引塼なり。さらに未抛也三十棒なり、天下人用著未磷なり。

定力は、或者如子得其母なり、或者如母得其子なり。或者如子得其子なり、或者如母得其母なり。しかあれども、以頭換面にあらず、以金買金にあらず、唱而弥高なるのみなり。

慧力は、年代深遠なり、如船遇度なり。かるがゆゑに、ふるくはいはく、如度得船。いふこころは、度必是船なり。度の度を罣礙せざるを船といふ。春氷自消氷なり。

精進力は、師について仏道を参学する時、師の説法や棒喝の手段で及ばない処を説破し、或いは言語を以ってしても、無言にしても及ばない処を体験するものである。このようであるから一寸を説くより、一寸を行うに如かずであり、一句を説くより一句を行うに如かずである。この一寸の行持、一句の行持が徹底的に続けられて行く不屈不撓の力が精進力である。

念力とは虚空の如き広大な力である。この力は実に自由無礙の絶対的な力である。石鞏和尚が智蔵和尚の鼻の孔に指をつっこんで力まかせにひっぱったら、智蔵が「あっ、人殺し」と言った。その時、虚空が鼻の孔にとび込んで来た。念力は石鞏の偉大な力であり、智蔵はまた虚空を鼻にひきずりこむ。このような超越的な自由無礙の力である。いわば念力は一切を超越した仏心の力、真理の力である。故に石鞏の力、智蔵の力ともなる。だからこれらの虚空の力も石鞏の力、智蔵の力も皆、仏心の力、真理の力である。この話は石鞏が智蔵の鼻孔を拽くとあるが、一面では、石鞏の鼻孔が智蔵の鼻孔を拽いたのである。その鼻孔も皆、虚空の力そのものである。このことは、玉を抛げて玉を引き、甎を投げて甎を引くのに拘らず、甎を抛げて玉を引く要はないとする、かすかな心（玉・甎に拘らず保持しようとする心）が起きても三十棒に価する。念力はこのようなものであるから、天下の人々が念力をどれ程使用しても、その光は煌々として輝いて減ずることがない。

定力とは、子が母を得たように力強いものである。またその母が子を得たに等しい。それは定力によって本来の心が如実に現われて、その「はたらき」が現成するように、母は母の本来の心を発揮し、子は子の本来の心を発揮する。この間、母子不二である。母の生んだ子であり母から生れた子であり、元は一体のものである。然るに、この母子不二の因縁を金貨で金を買うといったような相対的な事実はあてはまらない。

慧力とは、年代深遠、即ち無限時の過去よりの仏の智慧の力である。この仏智なる慧力は、世の船が人々を渡すことができるように、この慧力の船を得ることによって、迷える人が仏道の海を渡って、正覚の彼岸に到ることができるのである。

だから法華経に「渡るに船を得るが如し」と説かれている。この要旨は迷いの此の岸から正覚の彼の岸にゆくのには、何としても仏道なる海を渡らねばならぬ。海を渡るには慧力、即ち仏智の力である船の力を借りねばならぬ。船の力は渡ることにある。渡ることに何の障害となるものは一つもない。天気晴朗にして波静かである。岸べには僅かに淡い緑の上に、春の雪が陽に照らされている。

七等覚支
一者、択法覚支。

七等覚支とは択法覚支、精進覚支、喜覚支、除覚支、捨覚支、定覚支、念覚支の七つである。仏道の理想とする正覚を体験するには戒律と禅定と智慧を

二者、精進覚支。
三者、喜覚支。
四者、除覚支。
五者、捨覚支。
六者、定覚支。
七者、念覚支。

択法覚支は、毫釐有差、天地懸隔なり。このゆゑに、至道不難易、唯要自揀択のみなり。

精進覚支は、不曾攙奪行市なり。自買自売、ともに定価あり、知貴あり。屈己推人に相似なりといへども、通身撲不砕なり。一転語を自売することいまだやまざるに、一転心を自買する商客に相逢す。驢事未了、馬事到来なり。

喜覚支は、老婆心血滴滴なり。大悲千手眼、遮莫太多端、臘雪梅華先漏泄、来春消息大家寒なり。しかもかくのごとくなりといへども、活鱍鱍、笑呵呵なり。

除覚支は、もしみづからがなかにありては、みづからと群せず、他のなか

均等に仏道として行ずる時、始めて現成するから、正覚のことを等正覚という。その正覚を得る修行の事項方法に七種あるから七覚支という。支とは道のことである。

択法覚支というのは慧の力をもって「ものごと」の真偽を簡択することである。その慧は定と均等する慧である。もし這の間に髪の毛位の隙があっても天地の隔が生ずるから、仏道を究めるのはむずかしくもあり、また易しくもある。仏道は難易を超越したものである。

精進覚支とは、仏道の修行を励むことである。それは恰かも玄沙宗一禅師の話にある市の行商人の群に入って無理な売買をするような無理に証りを得ようとする正しくない精進のことではない。無理のない正しい精進は、それなりに立派に価値があり貴さがある。その貴さは無限の価値としての精進覚である。その力は自らを屈して人の為にするに似ているが、全身を砕かれても砕けない強い精神力をもっている。精進覚支の一面は他の正覚を導くための機縁となる一転語を与えるやいなや、その一転語は自らのための一転語となるのである。この一転語は自利利他の精進である。自利利他の行持の一切は驢が去ったら馬が来るように、精進の中に証りが来るのである。

喜覚支というのは正覚の心、自利利他の仏心の法悦、歓喜の心である。老婆の親切で切実な血の滴たりの如き心に似る。千手観音の掌の眼が一切衆生の苦

にありては、他と群せず。我得儞不得なり。灼然道著、異類中行なり。
捨覚支は、設使将来、他亦不受なり。唐人赤脚学唐歩、南海波斯求象牙なり。
定覚支は、機先保護機先眼なり。自家鼻孔自家穿なり、自家把索自家牽なり。しかもかくのごとくなりといへども、さらに牧得(ぼくて)一頭(いってう)水牯牛(すゐくにう)なり。
念覚支は、露柱歩空(はくうあん)行なり。このゆゑに、口似椎眼如眉なりといふとも、なほこれ栴檀林裏爇(ぜつ)栴檀、獅子窟中獅子吼なり。

しみを観て、是れを救い給う心である。まことに多事多端なことである。その有り様は年の暮、雪中に、春に魁(さきがけ)して咲き初め、清い香を漂(ただよわ)せている梅花が、正月ともなれば花も咲きほこって、花の香も暖かく馥郁(ふくいく)と天地に薫り、一陽来復の春を慶(よろこ)ぶことであろう。然し家の辺りは身も切られるかの厳寒におそわれよう。しかし、春に魁(さきがけ)して咲く蕾(つぼみ)に輝く春光の情景は、真に歓喜の風光そのものである。見るもの自(おのずか)らほほえみを覚えずにはおられない。

除覚支とは悪と迷いの自己を解脱して、他の中におっても他の悪や迷いから解脱すること。自は他をおかさず、他は自をおかさない。各々共に独立独歩で自己は自己に徹し、他は他に徹しきっている。この道理をはっきりと体験することができた時は、純一無雑の心地となり、異類の中に混じていても異類のものとならない。他から解脱の仏行となる。

捨覚支とは縁による迷を捨てた解説の境である。この境地は真実とか虚偽とかの二見を断じきった境で、純一無雑の境であるから、仏身といえども受け入れない。唐の人は自国を歩くのに他国のことを学ばない。また南海のペルシア人は、自国の象牙を使用して他のものを求めない。

定覚支は、人々は先験的に本具の仏性を体験している。自己の身心は即ち仏の身心である。眼は眼で自らの「はたらき」をなし、鼻は鼻自らの「はたらき」をなす。是れ皆、自らの定力の「はたらき」である。自己の定覚は自己の

八正道支、また八聖道とも称す。

一者、正見道支。
二者、正思惟道支。
三者、正語道支。
四者、正業道支。
五者、正命道支。
六者、正精進道支。
七者、正念道支。
八者、正定道支。

正見道支は、眼睛裏蔵身なり。しか

力で自己を引き出すのである。定覚支とはこのようなものであるけれども、さらに言えば一頭の水牯牛となりきった潙山禅師が、自らの水牯牛を牧養するに似ている。自己が回向返照して仏心を開発して仏地に到らしめるのである。

念覚支とは、覚の思念と体験である。露柱（仏殿の円柱）が虚空を歩くことである。即ち、有相無相を離れた解脱の境地をいう。だから念覚支とは、口が、椎（八角の四寸位の槌、禅院で食事の時、報告、警報等に用いる。下堂の時、維那が鳴らす）のようになり、眼が眉になったようである。この場合、口も眼もその「功用」はない。しかし、この無功用の「はたらき」は栴檀林の中で栴檀を焚くようであり、獅子の穴の中で獅子が吼えるようである。

八正道支は、また八聖道支とも名づける。一に正見道支、二に正思惟道支、三に正語道支、四に正業道支、五に正命道支、六に正精進道支、七に正念道支、八に正定道支である。

正見道支とは、正しく真理を見ることである。全身これ目になりきることである。目とあらゆるものごとが一体となることである。このような正見の「功用」は無限の過去から先験的に体験し、本具せる仏眼に他ならない。この仏眼は無始以来の過去から、山は高く河は低いものとして、ありのままに真理の現成として見て来たのである。実相（真理、絶対の相）なる諸法（存在）と相

あれども、身先須具身先眼なり。向前の堂堂成見なりといへども、公案見成なり、親曾見なり。おほよそ眼裏蔵身せざれば、仏祖にあらざるなり。正思惟道支は、作是思惟時、十方仏皆現なり。しかあれば、十方現・諸仏現、これ作是思惟時なり。作是思惟時は、自己にあらず、他己をこえたりといへども、而今も思惟是事已、即趣波羅奈なり。思惟の処在は波羅奈なり。古仏いはく、思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量。これ正思量・正思惟なり。破蒲団、これ正思惟なり。

正語道支は、唖子自己不唖子なり。諸人中の唖子は未道得なり、唖子界の諸人は唖子にあらず。不慕諸聖なり、不重己霊なり。口是掛壁の参究なり、一切口掛一切壁なり。

正業道支は、出家修道なり、入山取証なり。

釈迦牟尼仏言、三十七品是僧業。

僧業は大乗にあらず、小乗にあらず。僧は仏僧・菩薩僧・声聞僧等あ

見すること、そのことが正見なのである。故に、古来から「全身が目になりきらない」で見る仏祖は一人もないのである。仏祖はみな正見の持ち主である。

正思惟道支とは、正しい思惟である。この思惟は解脱の思惟であり、仏心の思惟であり、祖師の思惟である。この思惟をなす時は、一切の諸仏が現成するのである。この時は人々もこの正思惟をなす時である。この思惟は仏の智慧によるものであるから、自己にかかわる思惟ではなく、また他人の思惟でもない。しかし昔、釈尊のみが正思惟を了って、波羅奈国の鹿野苑に往かれて五人の比丘たちに初転法輪（初めての説法）をせられたのみでなく、今日我々でも、この思惟を正伝するのである。釈尊のかつての波羅奈の思惟を思惟するのである。

古仏の言葉に「この不思量底（解脱による思量、絶対智、仏智の境地）を思量せよ、不思量底如何に思量すべき、非思量（不思量と同）」とある。この非思量が正思量、正思惟である。坐禅の蒲団（思量の）を破りきって失って坐禅三昧、解脱の境地の中に没入しきった心地が正思惟なのである。

正語道支というのは「言語」を言わぬことである。「もの」を言わないといっても自分は唖子になるのではない。しかし禅堂の大衆が叢林の清規（規則）に縛られて唖子になっているのは、未だ正語の真意を体験しての唖子ではな

り。いまだ出家せざるものの、仏法の正業を嗣続せることあらず、仏法の大道を正伝せることあらず。在家わづかに近事男女の学道といへども、達道の先蹤なし。達道のとき、かならず出家するなり。出家に不堪ならんともがら、いかでか仏位を嗣続せん。

しかあるに、二三百年来のあひだ、大宋国に禅宗僧と称するともがら、おほくいはく、在家の学道と出家の学道と、これ一等なりといふ。これただ在家人の屎尿を飲食とせんがために狗子となれる類族なり。あるいは国王大臣

い。仏道に浅い啞子である。禅の道場に於て無言の大衆は世にいう啞子ではない。正語に徹した啞子である。これらの啞子は諸仏にも囚われず自分にも囚われず、自分の口を壁にあずけて坐禅三昧となる。面壁九年の達磨大師の黙の体験が即ち正語の現成である。これが正語道支である。

正業道支は正しい出家の修行を言うのである。釈尊の出家入山、苦行六年、樹下禅定等の修業を言うのである。釈迦牟尼仏は「三十七品の菩提分法は出家の正しい修行である」とお示しになった。そしてこの修行は大乗の修行でも小乗の修行でもない。僧には仏僧、菩薩僧、声聞僧がある。未だ出家しないものが仏法の正しい修行を相続したことはかつてなく、仏法を正伝することは全くなかったのである。

近頃、在家の二三の男女が仏道を参学することがあるけれども、未だ仏法を達道したという先例はない。仏法を究めた者は必ず出家するのである。出家の修行に堪えないものがどうして仏の相続ができようか。

しかしながら、この二三百年来、大宋国に於いて禅宗の僧と称している僧達の多くは「在家の学道と出家の学道とは同一である」といっている。これらのものは在家人の糞尿を食う為に犬となり下った畜生族である。

また或る僧たちは国王・大臣に向って「万機の心(政治の心)は即ち仏祖の心であって区別はない」と言い放っている。国王とか大臣というものはまだ正し

にむかひていはく、万機の心はすなはち祖仏心なり、さらに別心あらずといふ。王臣いまだ正説正法をわきまへず、大悦して師号等をたまふ。かくのごとくの道ある諸僧は調達なり。啗唾をくらはんがために、かくのごとくの小児の狂話あり、啼哭といふべし。七仏の眷属にあらず、魔党畜生なり。いまだ身心学道をしらず、参学せず、身心出家をしらず。王臣の法政にくらく、仏祖の大道をゆめにもみざるによりてかくのごとし。維摩居士の仏出世時にあふし、道未尽の法おほし、学未到すくなからず。龐蘊居士が祖席に参歴せし、薬山の堂奥をゆるされず、江西におよばず。ただわづかに参学の名をぬすめりといへども。参学の実あらざるなり。自余の李附馬・楊文公等、おのおの参飽とおもふといへども、乳餅いまだ喫せず。いはんや画餅を喫せんや、いはんや喫仏祖粥飯せんや。未有鉢盂なり。あはれむべし、一生の皮袋いたづらなることを。普勧すらくは

い仏説、正しい仏法の何たるかを弁えていないから、このような言葉を聞いてすっかり悦んで、これらの者に大師号や禅師号などの師号を下賜しているのである。このような僧たちは、実に悪逆の徒、提婆達多に等しい。国王・大臣の鼻水や唾液をもらって食うために、このような子供のざれ言のような言葉を吐くのである。まことに仏法の為に悲しむべきことである。これらの者たちは古来からの仏祖の親族ではなくて悪鬼、畜生のたぐいである。身心の修行を知らず、参学したこともない、身心を解脱する出家のことを知らず、一般的な政治の知識にも全く暗い愚者どもは、仏道の真意を夢にも知る筈はないのである。

維摩詰居士（維摩経の主人公）は釈尊の時代の人でありながら、仏道を究め尽くされていないことが多く、参学不十分のことが少くなかった。また龐蘊居士は各禅師をたずね参学して歩いたが、最後の師の薬山禅師からも仏道を得たことの印可を与えられなかった。同じ薬山禅師の門下の江西大寂禅師に及ばなかった。ただ、わずかに仏道を参学したという名が残っているだけであって参学の実績は十分でなかった。

その他の李遵勗や楊文公等も同様である。今の人々は、これらの人々が、皆参学を究め尽くした人と思っているかも知れないが、実は仏祖の小食の乳餅さえも口にしていない。いわんや画餅などにおいておやである。もちろん仏祖正伝の粥飯を喫したことなどは一度もなく、従って、仏飯を盛る鉢盂（食器）の

尽十方の天衆生・人衆生・龍衆生・諸衆生、はるかに如来の法を慕古して、いそぎて出家修道し、仏位祖位を嗣続すべし。禅師等が未達の道をきくことなかれ。身をしらず、心をしらざるがゆゑに、しかのごとくいふなり。あるいは又すべて衆生をあはれむこころなく、仏法をまぼるおもひなく、ただひとすぢに在家の屎糞をくらはんとして、悪狗となれる人面狗・人皮狗、かくのごとくいふなり。同坐すべからず、同語すべからず、同依止すべからず。かれらはすでに生身堕畜生なり。出家人もし屎糞ゆたかならば、出家人すぐれたりといはまし。出家人の屎糞このご畜生におよぼさざるゆゑに、かくのごとく道取するなり。在家心と出家心と一等なりといふこと、証拠といひ、道理といひ、五千余軸の文にみえず、二千余年のあとなし。五十代四十余世の仏祖、いまだその道取なし。たとひ破戒無戒の比丘となりて、無法無慧なりといふとも、在家の有智持戒にはすぐ

所有者ではない。仏法を正伝しなかったのは当然である。一生を何等なすところなく、むだに生きていたというのみである。甚だ遺憾千万である。

すべての人々に勧めたいことは、世に生存する天人、人間、龍等八部衆のたぐいは、昔日の釈迦如来の仏道を慕い敬仰して急いで出家・修道し、仏の位を相続すべきである。祖師の位を相嗣すべきである。生半可な禅師たちの説く仏道を聞いたり行なったりしてはならない。彼等は仏身、仏心の何たるかを知らないから、このような言説を弄するのである。或いは、衆生を愍れみ度する心もなく、仏法を護持する考えもなく、ただ生活の為に在家人の糞尿を食らわんとして、邪悪の犬となり下った人の面をした犬、人の皮をかぶった犬が、このようなことを言うのである。

仏道を学ぶ者はこれらの者と同座してはならない。話をしてもならない。勿論行動を共にすることは断じていけない。彼らは生きながら畜生道に堕ちた人間である。これらのやからは、もしも出家人が尿糞ゆたか（経済力）であれば出家人の方が在家人よりはるかに勝れていると言うであろう。ところが出家人は貧窮であって在家人の豊富なる財力に及ばない。この故に彼等は、このような言葉を吐くのである。

在家人の心と出家人の心と同一であるということの証拠も道理も、五千余巻の大蔵経のどこにも記されていない。また釈尊滅後二千有余年間にそのような

るべきなり。僧業これ智なり、悟なり、道なり、法なるがゆゑに。在家たとひ随分の善根功徳あれども、身心の善根功徳おろそかなり。一代の化儀、すべて在家得道せるものなし。これ在家いまだ学仏道の道場ならざるゆゑなり、遮障おほきゆゑなり。万機心と祖師心と一等なりと道取するともがらの身心をさぐるに、いまだ仏法の身心にあらず、仏祖の皮肉骨髄ったはれざらん。あはれむべし、仏正法にあひながら、畜生となれることを。かくのごとくなるによりて、曹谿古仏たちまちに辞親尋師す。これ正業なり。金剛経をききて発心せざりしときは、樵夫として家にあり。金剛経をききて仏法の薫力あるときは、重担を放下して出家す。しるべし、身心もし仏法あるときは、在家にとどまることあたはずといふことを。諸仏祖みなかくのごとし。出家すべからずといふともがらは、造逆よりもおもき罪条なり、調達よりも猛(みょう)悪(おく)なりといふべし。六群比丘・六群尼

記録もない。五十代・四十余世の仏祖方にも、そうした説はない。

　これによって知り得ることは、たとえ破戒無戒の出家であり無法無慧の出家であっても、在家の人で知識あり道徳ある人よりは優れている、ことである。

　出家の正しい行（正業）は仏智であり、仏の悟りであり、仏道であり、仏法である。だから在家人がたとえ、その自分に応じた善根や功徳があったとしても、それは仏道に於ける智、悟、道、法ではないから、仏の身心を体得した善根や功徳に比すれば甚だしく劣ったものである。

　釈尊一代の教化の中でも在家人で得道した人はなかった。それは在家の家庭は参学の道場ではないからである。あまりにも仏道・参学に障礙が多過ぎるからである。

　政治を執る心と祖師の心と同一であるという徒輩(やから)の身心を探求しても、仏法の身心はその人々の中にはない。仏祖の皮肉骨髄は一かけらも伝っていないであろう。あわれなことである。逢い難き仏の正法に逢いながら、畜生となり下ってしまったことは。

　このような有り様であるから六祖慧能禅師は金剛経を聞いて忽ちに母一人をのこして出家し、五祖弘忍禅師の門下に参じられたのである。これが出家人の正業である。

　もし六祖が金剛経を聞かれても心に菩提心（仏心）を発(おこ)さなかったならば、

・十八群比丘よりもおもしとしりて、共語すべからず。一生の寿命いくばくならず、かくのごとくの魔子畜生等と共語すべき光陰なし。いはんやこの人身心は、先世に仏法を見聞せし種子よりうけたり、公界の調度なるがごとし。魔族となすべきにあらず、魔族ともならしむべきにあらず。仏祖の深恩をわすれず、法乳の徳を保護して、悪狗の叫吠をきくことなかれ、悪狗と同坐同食することなかれ。

嵩山高祖古仏、はるかに西天の仏国をはなれて、辺邦の神丹に西来すると

一生、樵夫として家にいられたであろう。金剛経を聞かれたとき仏法の薫風の魅力によって菩提心を発されて、一人の母親を養わねばならないという重い負担すら放下せられて出家せられた。この例によっても知ることができるのは、心から菩提心を発する時には在家にとどまることができないものである。

諸仏も諸祖師も皆、このようである。それを出家も在家も同じだから、出家しなくても仏道の参学究尽に差支えないという徒輩は、五逆罪を犯すよりも重い罪である。五逆の中の三逆を犯した提婆達多よりも悪辣であるということができるのである。六群比丘、六群尼、十八群比丘等の悪比丘・悪比丘尼よりもなお悪逆無道であると知って、共に語り合ってはならない。人生は短かい。このような魔類・畜生等と言葉を交わす暇はない。ましてや、この人身は過去に仏法を聞き、或いは見たりした、因縁を身につけて生まれてきた人身なのである。だからこの人身は仏法界ではなくてならない必需品のような存在である。かりにも、このような貴い人身を悪鬼や畜生に堕落せしめてはならない。魔族を友としてはならない。仏祖の深恩を忘れず、仏道の法乳の大恩の功徳を保持し護りつづけて、邪悪な猛犬どもの叫び声に耳を傾けてはならない。猛犬と同坐し同食してはならない。

嵩山の高祖達磨大師がインドの仏国を離れて、遠方の中国に西来せられた時、初めて仏祖の正法が直々に現実として正しく伝えられたのである。このよ

き、仏祖の正法まのあたりつたはれしなり。これ出家得道にあらずば、かくのごとくなるべからず。祖師西来已前は、東地の衆生人天、いまだかつて正法を見聞せず。しかあればしるべし、正法正伝、ただこれ出家の功徳なり。

大師釈尊、かたじけなく父王のくらゐをすてて嗣続せざることは、王位の貴ならざるにあらず、仏位の最貴なるを嗣続せんがためなり。仏位はこれ出家位なり。三界の天衆生・人衆生、ともに頂戴恭敬するくらゐなり。梵王・釈王の同坐するところにあらず、いはんや下界の諸人王・諸龍王の同坐するくらゐならんや。無上正等覚位なり。くらゐよく説法度生し、放光現瑞す。この出家位の諸業、これ正業なり、諸仏七仏の懐業なり。唯仏与仏にあらざれば、究尽せざるところなり。いまだ出家せざらんともがらは、すでに出家せるに奉覲給仕し、頭頂敬礼し、身命を抛捨して供養すべし。

釈迦牟尼仏言、出家受戒、是仏種

うな超人的な正業（行）は出家得道の人でなければできない。達磨西来以前には中国の人々は未だ仏法を現実に見聞することはなかったのである。

これで知り得ることは、仏法の正伝とはただ出家することによる功徳であるということである。人天の大師たる釈尊が、かたじけなくも父の王位を捨てられて嗣がれなかったのは決して国王の位が貴いものでないからではない。ただ王位よりもはるかに貴い仏位を嗣がれるためであったのである。仏位は即ち出家位である。世界の天人、人間が、ともに最高の礼を尽くして崇め敬うべき位である。梵天国の王や帝釈天国の王の位でも比較にならない。ましてや下界の諸人の王や諸龍王の位とは比較にならない最高の位である。この上もない正しい覚れる人の位、仏陀の位である。

この仏陀の位にいる人は、世の人々の迷いを醒すために説法して人々の魂を救い、その輝かしさは三千世界を照らすのである。このような仏陀の、出家の凡ての行が正業である。無限の過去以来の歴代諸仏の正業である。ただ仏が仏に正伝せられた正業であり、仏でなければ究め尽くすことのできない正業である。

未出家の人は出家の人々にお仕えして最高の礼を尽くして崇敬し、身命を投げ捨てて供養すべきである。釈尊は「出家して仏戒を受くれば、即ち仏の御子となった已に得度の人である」と仰せられた。得度というのは出家のことであ

子也、已得度人。

しかあればすなはちしるべし、得度といふは出家なり。未出家は沈淪にあり、かなしむべし。おほよそ一代の仏説のなかに、出家の功徳を讃歎せること、称計すべからず。釈尊誠説し、諸仏証明す。出家人の破戒不修なるは得道す、在家人の得道いまだあらず。帝者の僧尼を礼拝するとき、僧尼答拝せず。諸天の出家人を拝するに、比丘・比丘尼またく答拝せず。これ出家の功徳すぐれたるゆゑなり。もし出家の比丘・比丘尼に拝せられば、諸天の宮殿・光明・果報等、たちまちに破壊墜堕すべきがゆゑにかくのごとし。

おほよそ仏法東漸よりこのかた、出家人の得道は稲麻竹葦のごとし。在家ながら得道せるもの、一人もいまだあらず。すでに仏法その眼耳におよぶときは、いそぎて出家をいとなむ。はかりしりぬ、在家は仏法の在処にあらず。しかあるに、万機の身心すなはち仏祖の身心なりといふやからは、いま

る。出家しないものは世の中の悪と汚れの苦海に沈んだり浮かんだりして果てしないから、悲しむべきことである。およそ釈尊一代の説法の中に、出家の功徳を讃め歎えられることは数えきれない。

出家の功徳について釈尊は特に力説せられ、諸仏はこのことを証明せられている。たとえ破戒の出家人、修行未熟の出家でも、出家は得道することができるが、未出家の人で得道したことは先例がない。

国王が出家を礼拝するときに出家は答礼をしない。諸天人が出家人を礼拝するときも出家人は全く答礼を返さない。これは出家の功徳がすぐれている故である。もしも出家の僧、尼僧に礼拝せられるときは、諸天の宮殿、光明・果報等はたちまちに破壊され地に堕ちるから、出家は一般衆生に対して答礼しないのである。

おそらく仏法が達磨大師によって中国に正伝されてから今日に至るまで、出家人にして得道した人々は数限りがない。在家人で得道した人は一人もない。すでに仏法を見聞してその時を縁として急いで出家した人はまた限りがない。在家には仏法はない。にも拘らず、国王の身心は仏祖の身心とひとしいなどというやからは、仏法を見聞しない愚人である。闇黒の地獄に落ちた罪人の考えである。自分が何を言っているかも解らない愚昧な人である。国賊とも言い得

だかつて仏法を見聞せざるなり。黒闇獄の罪人なり、おのれが言語なほ見聞せざる愚人なり、国賊なり。万機の心をもて仏祖の心に同ずるを詮とするは、仏法のすぐれたるによりて、しかいふを帝者よろこぶ。しるべし、仏法すぐれたりといふこと。万機の心は仮令おのづから仏祖の心に同ずとも、仏祖の身心おのづから万機の身心とならんとき、万機の身心なるべからず。万機心と仏祖心と一等なりといふ禅師等、すべて心法のゆきかた、様子をしらざるなり。いはんや仏祖心をゆめにもみることあらんや。

おほよそ梵王・釈王・人王・龍王・鬼神王等、おのおの三界の果報に著することなかれ。はやく出家受戒して、諸仏諸祖の道を修習すべし、曠大劫の仏因ならん。みずや、維摩老もし出家せましかば、維摩よりもすぐれたる維摩比丘をみん。今日はわづかに空生・舎利子・文殊・弥勒等をみる、いまだ半維摩をみず。いはんや三四五の維摩

る人である。政治を執る心が仏祖の心と同じであるというのは、つまるところ仏法が最勝の法であることを、このように言ったのに、仏法を知らない帝王が間違って悦ぶのに過ぎない。

ここで知っておかねばならぬことは、仏法は無上最勝の法であることを。万機の政治をとる心自体が、たとえ仏祖の心と同一であっても、仏祖の身心が自ら万機の政治となるときには、それは万機の政治をとる身心ではない。万機の心と仏祖の心と一つのものであるという禅師たちは、仏法の心の正しい意義を知らないのである。ましてや仏々正伝の仏祖の心については夢にも見ることはない。

およそ天空界の梵天王、帝釈天王、人間界の帝王、下界の龍王、鬼神の王等は、おのおの三界の果報に囚れ執着していてはならない。急いで出家受戒して諸仏諸祖の道を修習すべきである。そうすれば永遠に成仏の種因となるであろうからである。

もしも維摩居士が出家していたとすれば、維摩居士よりもすぐれた維摩を見ることができたであろう。出家して正業の仏弟子中でも特に秀でている人々は、今日わずかに須菩提、舎利弗、文殊、弥勒菩薩等を見るのみである。未だ

をみんや。もし三四五の維摩をみず、しらざれば、一維摩いまだみず、しらず、保任せざるなり。一維摩いまだ保任せざれば、維摩仏をみず。維摩仏をみざれば、維摩文殊・維摩弥勒・維摩善現・維摩舎利子等、いまだあらざるなり。いはんや維摩山河大地、維摩草木瓦礫・風雨水火・過去現在未来等あらんや。維摩いまだこれらの光明功徳みえざることは、不出家のゆゑなり。維摩もし出家せば、これらの功徳あるべきなり。当時唐朝・宋朝の禅師等、これらの宗旨に達せず、みだりに維摩を挙して作得是とおもひ、道得是といふ。これらのともがら、あはれむべし、言教をしらず、仏法にくらし。

あるいは又あまりさへは、維摩と釈尊と、その道ひとしとおもひいへるおほし。これらまた、いまだ仏法をしらず、祖道をしらず、維摩をもしらず、はからざるなり。かれらいはく、維摩黙然無言して諸菩薩にしめす、これ如来の無言為人にひとしといふ。これお

仏法を正業せる維摩居士などという名の半分もこれらの仏祖方には及ばない。ましてや無数の維摩を見ることがあろうか。仏法を保任した維摩居士がいたということは見聞したことはない。維摩居士は仏法を保任した人ではないから維摩仏は現成していないのである。維摩仏という仏は見聞したことがないから、維摩なる文殊、維摩なる弥勒もまた維摩善現（善現は須菩提のこと）も、維摩舎利弗等は未だ出現しないのである。維摩居士は菩薩でも何でもない。ただ維摩居士に過ぎないのである。それだから維摩なる山河大地、維摩なる草木瓦礫、維摩なる風雨水火、維摩なる過去・現在・未来などの現成はあり得ない。当然のことである。維摩居士が未だこれらの仏光明、仏功徳を見ないことは出家していなかったからである。もし出家していたならば、これらの功徳を得たであろう。

唐や宋時代の多くの禅師等は、これらの仏法の真義に達していないから、むやみに維摩居士を仏道を体得した人と思っている。これらのともがらは、あわれにも仏の教説を知らず、仏法を明らめない者どもである。それのみでなく或る者は維摩道と仏道とは同一であるとさえ思っている者が多い。

これらの人々は仏法を知らず祖師の道を明らめないばかりでなく、真実の維摩道をも知らぬのである。かれらはいう、維摩居士が黙然として一切無言で諸諸の菩薩に示した、この無言は仏の黙に等しいと。是のことは実に仏法を知ら

ほきに仏法をしらず、学道の力量なしといふべし。如来の有言、すでに自余とことなり、無言もまた諸類とひとしかるべからず。しかあれば、如来の一黙と維摩の一黙と、相似の比論にすらおよぶべからず。言説はことなりとも、黙然はひとしかるべしと憶想せるともがらの力量をさぐるには、仏辺人とするにもおよばざるなり。かなしむべし、かれらいまだ声色の見聞なし。いはんや跳声色の光明あらんや。いはんや黙の黙を学すべしとだにもしらず、ありとだにもきかず。おほよそ諸類と諸類と、その動静(どうじゃう)なほことなり、いかでか釈尊と諸類とおなじといひ、おなじからずと比論せん。これ仏祖の堂奥に参学せざるともがら、かくのごとくいふなり。

あるいは邪人おほくおもはく、言説動容はこれ仮法(けほふ)なり、寂黙凝然はこれ真実(しんじつ)なり。かくのごとくいふ、また仏法にあらず。梵天・自在天等の経教を伝聞せるともがらの所計(しょけ)なり。仏法い

ないことの甚だしいものである。真に仏道参学の力量のないものと言うべきである。如来（仏陀）の有言(ことば)による説法は、すでに他のものとは異なっているのである。従って如来の無言もまた、一切の衆生のものとは同一であるはずはない。だから如来の一黙と維摩の一黙と似ているとか同一だとか比較することすら的(まと)をはずれた観方(みかた)である。

如来の言説と維摩の言説とは違っているが、黙は同一だろうと考えるともがらの、その参学の力を試してみると、仏道の初心者の参学にも及ばないのである。哀しむべきである。彼らは未だ仏道の教（声色）や修行を体験していない。まして、その教え、修行の体験を脱落する仏智のかがやきを知り、黙の参究そのことが何であるかも知らず、また仏道に黙の修行やそのことのあることさえも知らない。一切のものごとの各々の相(すがた)や働きは一々断然と差別されているのである。それなのにどうして釈尊とそれらの「ものごと」を、同一だとか異なるとか比較したり、論ずるのか。これは全く仏祖の道の究極を参徹しない者の言動である。

或いは、この国の人々の多くは、人間の言説や行動は仮りのもので、真実の本体は空無に過ぎないから、言説を止め、ただ黙然として坐っていることが仏道であるとして、このような説を真実の道としている。これらの考えもまた仏法ではない。外道の梵天または自在天などの教説による思想から来た考え方で

かでか動静にかかはらん。仏道に動静ありや、動静なしや、動静を接すや、動静に接せらるやと、審細に参学すべし。而今の晩学、たゆむことなかれ。

現在大宋国をみるは、仏祖の大道を参学せるともがら、断絶せるがごとし。両三箇あるにあらず。維摩は是にして一黙あり、いまは一黙せざるは維摩よりも劣なりとおもへるともがらのみあり、さらに仏法の活路なし。あるひは又、維摩の一黙はすなはち世尊の一黙なりとおもふともがらのみあり、さらに分別の光明あらざるなり。かくのごとくおもひいふともがら、すべていまだかつて仏法見聞の参学なしといふべし。大宋国人にあればとて、仏法なるらんとおもふことなかれ。その道理、あきらめやすかるべし。

いはゆる、正業は僧業なり。論師経師のしるところにあらず。僧業といふは、雲堂裏の功夫なり、仏殿裏の礼拝

ある。

仏道にどうして静とか動とかの関係があろう。仏道は動静の二相を認めての教説なのか、また動静の二相を否定する教説なのか、また動静に触れ、或いは触れられる教説なのか、この学人たちはこの動静二相についての参究を審細にして怠ってはならない。

現在の大宋国の仏道のあり方を見るに、仏祖の仏道を参学するともがらは仏道と断絶している観がある。ほんものは二三人在るに過ぎないのではないかと思われる。

維摩は一黙の家宝を持っている。然るに現在の禅僧にはこの維摩の一黙の家宝すら持っていない。実に維摩居士に劣っていると思っている連中ばかりである。それ以上、仏法の働きを少しも持ち合せぬ。維摩の一黙は釈尊の一黙なりと思っているやからのみである。他に何の考えも、はたらきも智慧もない者ばかりである。このような無気力な徒輩は未だかつて仏法の参学など、少しもしなかったというべきである。ここの大衆たちは、「中国人だから、宋の国の人だから」と「中国人は優秀民族だから」仏法が行われるというような、外国崇拝の偏見に囚れてはならない。

いうところの仏道の正業は僧の正行である。ただ仏道を教論や仏教の学問として学んだ学者たちは、仏道の根本の意義を知らず、仏道の体験をしていない

なり。後架裏の洗面なり。乃至合掌問訊、焼香焼湯する、これ正業なり。以頭換尾するのみにあらず、以頭換頭なり、以心換心なり、以仏換仏なり、以道換道なり。これすなはち正業道支なり。あやまりて仏法の商量すれば、眉鬚堕落し、面目破顔するなり。
正命道支とは、早朝粥、午時飯なり。在叢林弄精魂なり、曲木座上直指なり。老趙州の不満二十衆、これ正命の現成なり。薬山の不満十衆、これ正命の命脈なり。汾陽の七八衆、これ正命のかかれるところなり。もろもろの邪命をはなれたるがゆゑに。

のである。
僧業というのは坐禅の道場である僧堂内の坐禅であり、仏殿内の礼拝である。更に僧堂の裏側の洗面所での洗面のことである。また大衆お互いの挨拶の合掌、焼香、食事、入浴、東司（便所）などの禅院生活の進退の一つ一つが出家の正業である。
僧堂の一日の仏道の生活そのままが正業なのである。頭を以て尾に転ずる（迷いをもって悟りに換える）のみでなく、頭を以て頭に換える、悟りをもって悟りに換える。心をもって心に換える。仏をもって仏に換える。道をもって道に換えるのである。これが正業道支である。これを誤って批判すれば、古語の「眉と鬚が落ちる」、地獄に落ちること明白である。
正命道支とは仏道の上の正しい日常生活である。正命とは清浄な身心の行による仏道生活で、出家として悪行、邪行を行わない生活をいう。ただ早朝に粥を喫し、正午には飯を食べることである。叢林即ち僧の道場に在っては修行僧の仏心の鍛錬であり、師が椅子に坐して直接指導することである。
趙州老漢の門下には、この有名な大禅師の教化を受ける僧は僅かに三十人にも満たなかった。これは厳しく正しい禅僧の修道の現成であるからである。これと同じく薬山禅師の道場においても修道の僧は僅か十人足らずであった。こ

釈迦牟尼仏言、諸声聞人、未レ得二正命一。

しかあればすなはち、声聞の教行証、いまだ正命にあらざるなり。しかあるを、近日庸流いはく、声聞菩薩を分別すべからず、その威儀戒律ともにもちゐるべしといひて、小乗声聞の法をもて、大乗菩薩法の威儀進止を判ず。

釈迦牟尼仏言、声聞持戒、菩薩破戒。

しかあれば、声聞の持戒とおもへる、もし菩薩戒に比望するがごときは

れら両禅師の下における修道者はいずれも生命がけの人々であった。正しく仏祖の正命の現成である。

汾陽禅師の門下にも僅かに七八人の修行僧が参じていただけであった。何れも皆厳しい正命の修道生活であったからである。これらの祖師方は、すべての邪命を離れて正命の生活を営まれたからである。邪命とは田園を経営したり、仏道以外の種々の学問を教えたり、呪術をもって吉凶を占ったり、権勢に媚び巧言令色を以て衣食の資を得ることである。

釈尊が言われた「諸々の声聞（小乗徒）は未だ正命を得ていない。故に声聞の教行証は正命でない」と。このように釈尊の明らかな宣言があるに拘らず、昨今の愚かな者たちは「声聞（小乗徒）や菩薩（大乗徒）と区別すべきでない、小乗の法をもって大乗の菩薩の仏行を判断している」という。

釈尊は「声聞の持戒は菩薩戒の破戒である」と言われている。声聞の僧が持戒であると思っていることは、菩薩戒に当てはめる時には、その声聞戒は菩薩戒では破戒である。他の禅定も、智慧の修行でもまた同じことである。戒定慧の三つを均等に修するのが仏道であるからである。

たとえば生き物を殺してはならぬという戒、即ち不殺生戒等のあり方においても自ら声聞戒と菩薩戒とは相似ているように見えるけれども、その内容には大きな相違があり、その差は天地の隔りどころではない。

声聞戒みな破戒なり。自余の定慧もまたかくのごとし。たとひ不殺生等の相、おのづから声聞と菩薩あひにたりとも、かならず別なるべきなり、天地懸隔の論におよぶべからざるなり。いはんや仏仏祖祖正伝の宗旨と諸声聞とひとしからんや。正命のみにあらず、清浄命あり。しかあればすなはち、仏祖に参学するのみ正命なるべし、論師等の見解、もちゐるべからず。未得正命なるがゆゑに、本分命にあらず。

正精進道支とは、抉出通身の行李なり、抉出通身打人面なり。倒騎仏殿打一帀、両帀三四五帀なるがゆゑに、九九算来八十二なり、重報君の千万条なり。換頭也十字縦横なり、換面也縦横十字なり。入室来、上堂来なり。望州亭相見了なり、烏石嶺相見了なり。僧堂前相見了なり、仏殿裏相見了なり。両鏡相対して三枚影あるをいふ。

正念道支は、被自瞞の八九成なり。念よりさらに発智すると学するは、捨父逃逝なり。念中発智と学するは、纏

まして仏から仏へ、祖師から祖師へ正伝の仏法の根本義と、声聞・縁覚のそれと同じであろう道理はない。出家の修行には正命の生活ばかりではなく、その上に清浄命即ち正命をも解脱した生活がある。それが真実の正命の生活である。それだから、ただ仏祖に参学することのみが出家の正命である。論師等の仏教学者の見解を肯定してはならない。彼等の見解は正命を体得せず、従って出家の正しい行において真実の正命を修証していないからである。

正精進道支とは修行の努力によって自らは悟りを体験し、他人には悟りを得させるその力をいうのである。この働きは神通妙用である。その働きは騎馬に乗って逆立ちして仏殿の周辺を何度となく駆けずり廻っているような様相である。この精進道の働きは数量にかかわらない。九と九をかければ八十一が真実の数であるが、九九、八十二でも八十でもそれにこだわらない。数量を超越した活きた現実である。超論理的の活動である。

ここで私はこの道場の大衆たちにこの真の意義を重ねて報告し、知らしめたい心がまことに切実である。この正精進は一通りのことでは勤行し難いことである。今までは他に心を移して来たのを転換して自己を返照し縦横無尽、自由自在の境地を得る時が来なければ体験できないことである。

縛之甚なり。無念はこれ正念といふは、外道なり。また地水火風の精霊を念とすべからず、心意識の顛倒を念と称せず。まさに汝得吾皮肉骨髄、すなはち正念道支なり。

また、この精進の働きは「入室来、上堂来」である。大衆は師に道を得るためにその室を尋ね、師は多くの学人のために法堂に上堂して法を説く師弟一如の精進の現成である。

或いは望州亭相見了、烏石嶺相見了とも言われよう（望州亭は雪峰禅師の住山、烏石嶺はその側の黒い石の小山）。ともにその前で相見し終り、或いは僧堂前で相見し終り、仏殿の中で相見し終るのである。相見し終るというのは、主客一如、自己本来の面目、仏心に相見すること、大悟することである。真理を体験することである。この自由な相見了の働きは、正に精神の働きそのものである。その消息は二つの鏡が相対して自己を写す時、その影は三枚あるようなものである。この働きは鏡の上の「はたらき」である。

正念道支とは正念、即ち坐禅になりきる境地である正念の外に、何の雑念もない心境である。正念は正念自から瞞し（否定する）て正念三昧の境地になる。即ち純粋な坐禅の絶対境、坐禅自体の相である。正念道支の境地から、智慧が打ち出されると学ぶことは大きな誤りである。

それはちょうど父の下を逃げ出した愚かな長子のようなものである。父と子は元々一体のものである（法華経の信解品第四、長者窮子の譬）。正念と智慧とは同じものなのである。正念と智慧とを二つのものと学ぶのは邪見である。

正念を無念（心がカラッポになる）と考えるのは外道の考えである。また地水

正定道支とは、脱落仏祖なり。脱落正定なり。他是能挙なり、剖来頂𩕳作鼻孔なり。正法眼蔵裏、拈優曇華なり。優曇華裏、有百千枚迦葉破顔微笑なり。活計ひさしくもちゐきたりて、木杓破なり。このゆゑに、落草六年、華開一夜なり。劫火洞燃、大千倶壊、随他去なり。

この三十七品菩提分法、すなはち仏祖の眼睛鼻孔・皮肉骨髄・手足面目なり。仏祖一枚、これを三十七品菩提分法と参学しきたれり。しかあれども、一千三百六十九品の公案現成なり、菩提分法なり。坐断すべし、脱落すべし。

火風の精霊と考えることも外道の考えである。或いは心の動くことを念というのではない。

達磨が弟子に「吾が皮肉骨髄を得よ」と言われた仏の生命即ち正法眼蔵（仏道）が正念道支である。

正定道支とは坐禅三昧の脱落、無我の絶対境をいう。仏祖も超越し、坐禅も超越した境地である。仏祖の頭を自己の鼻の孔にねじこむように、有を無とし無を有とする自由豁達な超越的な働きである。この超越的な心地の働きは正法眼蔵（仏道）の中で優曇華を拈ずる自由な働きもあり、また優曇華の中に百千枚の迦葉尊者の破顔微笑の図が展開される。この超越的の自由な正定の働き、真理は仏祖から仏祖へ久しく正伝して来られたものである。

この正定は、こわれた木の柄杓のようなものであって、迷いや穢れの心は保つことのできない「はたらき」のものである。この故に釈尊の苦行六年は一夜の中に転じて暁の明星の悟りの花が開いたのであった。

またこの事実に同じて宇宙をも焼き尽くすと思われる猛火が起きた。そして、この時、宇宙の迷いと穢れは一瞬にして蒸発してしまい、宇宙の一切は新しく正定に転化してしまった。宇宙の破顔微笑、正法眼蔵、拈優曇華となりきってしまい、一切の有情も非情も同時に悟りの境界となったのである。

この三十七品菩提分法は、諸仏の眼であり、鼻であり、皮肉であり、骨髄で

正法眼蔵三十七品菩提分法第六十

爾時寛元二年甲辰二月二十四日、在二越宇吉峯精舎一示衆。

同三月九日、在二同峯下侍司一書二写之一。　懐弉

あり、手足であり、顔である。この三十七品菩提分法は仏祖と一体の法であると参学して来たのである。

しかし、この三十七品、三十七種の分法は一千三百六十九の公案現成である。一千三百六十九の真理の現成である。これが菩提分法である。

諸大衆よ、坐禅せよ。身心脱落せよ。

正法眼蔵第六十一巻・三十七品菩提分法

この時、寛元二年甲辰二月二十四日　越前の国　吉峰寺に在って衆に示す

同三月九日、同吉峰下侍司に在って之を書写す　懐弉

正法眼蔵第六十一　龍吟

舒州投子山慈済大師、因僧問、「枯木裏還有龍吟也無。」師曰、「我道、髑髏裏有師子吼。」

枯木死灰の談は、もとより外道の所教なり。しかあれども、外道のいふところの枯木と、仏祖のいふところの枯木と、はるかにことなるべし。外道は枯木を談ずといへども枯木をしらず、いはんや龍吟をきかんや。外道は枯木は朽木ならんとおもへり、不可逢春と学せり。

仏祖道の枯木は、海枯の参学なり。海枯は木枯なり、木枯は逢春なり。木

舒州投子山の慈済大師（投子大同）に、或る時僧が問うた。

「枯木は龍吟しますか、どうでしょうか（枯木に吹く風の声を龍の叫ぶ声に喩える）」

師が答えた。「我が仏道に於ては髑髏が師子吼（大説法）している」と。

仏道の立場からあらゆるものごとを見る時は、枯木もまた髑髏も、仏の姿である。龍吟も髑髏の師子吼も仏心の働きである。枯木とか灰の話（物質は消滅し、心は永遠に残って昇天するとの教説）は外道の教えである。

しかし、外道のいう枯木と、仏祖のいう枯木とは根本的に違っている。

外道は枯木を語るがその枯木の本義を知らない。ましてや龍吟の真意を知る道理はない。外道は枯木を朽ち果てた死木のことであると思っている。再び春にめぐり会うことはないと学んでいる。

仏祖の枯木観、仏道の立場から見た枯木は「海枯れて底を見ず」という究りない無限の境地である。全世界悉く枯木であり龍吟である。「海が枯れて底を

の不動著は枯なり。いまの山木・海木・空木等、これ枯木なり。萌芽も枯木龍吟なり、百千万囲とあるも枯木の児孫なり。枯の相・性・体・力は、仏祖道の枯樁なり、非枯樁なり。山谷木あり、田里木あり。山谷木、よのなかに松栢と称す。田里木、よのなかに人天と称す。依根葉分布、これを仏祖と称す。本末須帰宗、すなはち参学なり。かくのごとくなる、枯木の長法身なり、枯木の短法身なり。もし枯木にあらざれば、いまだ龍吟せず。いまだ枯木にあらざれば、龍吟を打失せず。幾度逢春不変心は、渾枯の龍吟なり。宮商角徴羽に不群なりといへども、宮商角徴羽は龍吟の前後二三子なり。しかあるに、遮僧道の枯木裏還有龍吟也無は、無量劫のなかにはじめて問頭に現成せり、話頭の現成なり。投子道の我道髑髏裏有師子吼は、有甚麼掩処なり、屈己推人也未休なり、髑髏遍野なり。

見ずの消息を学ぶのである。海が枯れるということは、木が枯れるのである。枯木は真理そのもの、解脱そのものである。枯木は春に逢うことで、ありのままの自然の姿、働きである。木の不動の「すがた」が枯である。

春が来れば全世界が悉く花、秋が来れば全世界が悉く紅葉、全山の木、海の木、空に繁る木、萌え出る新緑の色香りも悉くが皆枯木、龍吟のありのままの「すがた」、ありのままの働きそのものである。抱えきれない大木でも枯木の成長である（枯木は真理の相、龍吟は真理の働き）。森羅万象の一切の存在悉くが枯木の児孫である。枯木の相、枯木の本性、枯木の本体で、枯木の力はこの真理なる仏道の枯れた杙（実相）である。全体に枯れ尽くして一物もない清浄身、仏身なのである。しかもなお、この枯木の杙にも執われない、この立場をも超越し解脱しているのである。

この枯木に、山谷の木もあり、田里の木もある。山谷の木のことを、この世の人は松柏と呼んでいる。田里の木のことを、人天と呼ぶ。唐の石頭希遷禅師著の「参同契」に「一々の法に於て、根によって葉分布す、本末須らく宗に帰すべし」とある。根によって葉が分れて繁茂することを仏祖（真理）というのである。本の根と、末の葉は、つまりその根元である真理（宗）に帰一するのである。この道理を明かに参究すべきである。このような道理で、森羅万象はこの枯木のありのままなる真理であり、仏身の現成である。

枯木の仏身は長いものは長いままに、短いものは短いままに、それぞれが絶対なる自己を現わし、自己に徹底し、自己を解脱している。このありのままの相が仏の身心の現成なのである。

もし枯木が枯木としてのありのままの存在でなければ、枯木の働きの龍吟はない。しかも未だ枯木が枯れ木としての「はたらき」がなければ、龍吟に留って真の解脱に至らないのである。枯木に幾度春が来ても花が咲く、しかし枯木は相変らず枯木のありのままで絶対の相を現成し、龍吟を絶叫しているのである。

この龍吟の声は中国の音楽の音階である宮、商、角、徴、羽の五音によって律すべき声ではないが、その五音は音楽の根源であり、龍吟の子孫であることには変りはない。

しかし、この僧の質問の「枯木に龍吟（風の音）がするのかどうか」というのは、無限の長時間の中に始めて質問として現われ、また始めて話題に上った言葉である。投子慈済大師の言葉の「我が仏道に於ては、髑髏の中に師子吼がある」というのは、仏道を余す所なく率直に現わされている。

この僧の質問は枯木に龍吟があるのか無いのかと問うたのではなく、枯木は龍吟することを確信した上での問いであるから、投子禅師は、この真意を率直に肯定して、髑髏が師子吼すると答えられたのである。この投子の態度は、自

香厳寺襲燈大師、因僧問、「如何是道。」師云、「枯木裏龍吟。」僧曰、「不会。」師云、「髑髏裏眼睛。」後有レ僧問二石霜一、「如何是枯木裏龍吟。」霜云、「猶帯レ喜在。」僧曰、「如何是髑髏裏眼睛。」霜云、「猶帯レ識在。」又有レ僧問二曹山一、「如何是枯木裏龍吟。」山曰、「血脈不断。」僧曰、「如何是髑髏裏眼睛。」山曰、「乾不尽。」僧曰、「未審、還有二得聞者一麽。」山曰、「尽大地未レ有二一箇不聞一。」僧曰、「未審、龍吟是何章句。」山曰、「也不レ知二是何章句一。」聞者皆喪。

いま擬道する聞者・吟者は、吟龍吟者に不斉なり。この曲調は龍吟なり。枯木裏、髑髏裏、これ内外にあらず、自他にあらず、而今而古なり。猶帯喜在はさらに頭角生なり、猶帯識在は皮膚脱落尽なり。曹山道の血脈不断は、

からが渡らない前に、先ず人を渡し己を屈して人を推す仏行である。この立場による投子の答えは、換言すれば世界中が髑髏であり、龍吟であるとの答えである。

香厳寺襲燈大師（智閑）に、或る時、僧が問うた。

「仏道とは、どういうことでしょうか」と。

師が言った「枯木裏の龍吟である」

と。僧が、「解りません」

師が言った。「それは髑髏の目の玉がぴかぴか光っていることだ」と。

髑髏は永久の寂静の相、その中に目の玉が光っている。寂静の仏世界に生命が宿されているのである。

後日、或る僧が石霜大師に問うた。「枯木裏の龍吟とは何のことですか」と。石霜が言われた。「お前の問いの態度にはなお、喜・楽の心が残っている。心が動いているから、真理を把めない」

僧が言った。「それなら髑髏裏の眼睛とは、どういうことですか」

石霜が言われた。「まだ、お前は髑髏になりきっていない」

僧が曹山本寂大師に問うた。「枯木裏の龍吟とは、どういうことですか」

曹山が言った。「枯木の龍吟は、仏の生命として諸仏が正伝されて断絶することのないものだ」

道不諱なり、語脈裏転身なり。乾不尽は海枯不尽底なり。不尽是乾なるゆゑに、乾上又乾なり。聞者ありやと道著せるは、不得者ありやといふがごとし。尽大地未有一箇不聞は、さらに問著すべし、未有一箇不聞はしばらくおく、未有尽大地時、龍吟在甚麼処、速道速道なり。未審、龍吟是何章句は、為問すべし、吟龍はおのれづから泥裏の作声挙拈なり、鼻孔裏の出気なり。也不知是何章句は、章句裏有龍なり。聞者皆喪は、可惜許なり。

僧が更に問うた。「髑髏の中の眼とは何の事ですか」

曹山が答えた。「乾いた枯木で、なお、活きている」

僧は重ねて問うた。「どうも、よく解りません。この枯木裏の龍吟の説法を聴いて会得するものがあるでしょうか」

曹山が言った。「まだ、この説法を聴かぬものは一人もない。真理は平等であるからである」と。

僧は重ねて、「どうもよく解りません。枯木が龍吟する具体的な証拠がありますか」

曹山が言った「この言葉の正体はわからない」

もしもこれを具体的に聞こうとすれば、その者は即時に生命を失って枯木となり果てるであろう。

いま仏道を問答する、聞く者の龍吟と、問う者の龍吟とは必ずしも一致していない。何となれば、この音曲の龍吟は真理としての龍吟である。この故に聞く者と問う者との音曲が一致しなければ了解することができるものではないからである。

「枯木の中」「髑髏の中」というのは、内外、自他という差別的な存在ではなく、古今を貫く絶対の真理自体なのである。そのような龍吟であるから「なお心が動いている」といっても、龍吟（真理）全体が堂々と現成し、一切が解脱し

て、枯木や髑髏のように、龍吟の無我天真の活動である。即ち解脱の境地である。

曹山の言う血脈不断とは、枯木龍吟の事実のありのままを言っているのである。即ち曹山の血脈不断の語はその言句自体が仏祖の血脈、生命であり、証りの働きである。曹山の「乾不尽」と答えたのは「海水がどのように減っても減り尽くせない」ことである。また乾く上に乾き尽くす乾くものがある。これが絶対境の消息である。無心の上の無心、即ち大無心の解脱の境地である。

僧が「聞くものがあるか」と質問したが、それは「聞かないものはない」ということである。全世界は龍吟でないものはないから、そういうのである。

「まだ一人も龍吟を聞かない」ということは暫くおいて「未だ聞かないものは全世界にない」という時には、龍吟は果してどこに在るのか。さあ直ぐ答えよ、早く答えよ。龍吟に対しての結論はどうなるのか、龍吟の言葉の意義は何を提唱しているのか。その意義を究明すべきである。

けれども龍吟の声は自然の泥中での声であると知ることである。或いはまた鼻から出る息であると知ることである。曹山は「龍吟の正体は言葉では言えない」と言ったが、実はその言った言葉の中に龍吟がいるのである。その言葉自体が龍吟なのである。しかし惜しいことには、この質問の僧はこの消息を見究め得なかった為に、死んでしまった。残念なことをした。

いま香厳・石霜・曹山等の龍吟来、くもをなし、水をなす。不道道、不道眼睛髑髏。只是龍吟の千曲万曲なり。猶帯喜在也蝦蟇啼、猶帯識在也蚯蚓鳴。これによりて血脈不断なり、葫蘆嗣葫蘆なり。乾不尽のゆゑに、露柱懐胎生なり、燈籠対燈籠なり。

正法眼蔵龍吟第六十一

爾時寛元元年癸卯十二月廿五日、在越宇禅師峯下示衆。

弘安二年三月五日、於永平寺書写之。

今、香厳、石頭、曹山等の、龍吟についての問題を提起しての説示の壮観さは、龍吟が来て雲を集め、水をよぶ観がある。

全世界は龍吟の世界であるから、言うとか言わぬとか、眼睛とか髑髏とか差別しているべきではない。一切は無限の龍吟の音曲なのである。僧が石霜に枯木龍吟とは何ですか、と問うた時、「なお感情が残っている」と答え、又更に「どくろの中の眼とは何ですか」と問うた時「なお識（心）が動いている」と答えた。それだから「蝦蟇が啼く」ことであり、識を帯ることであり、この蚯蚓の啼くことであって、龍吟の吟と同じことである。共に血脈の断えていない証拠である。即ち血脈不断である。

この血脈不断の大いなるすがたは、ちょうど「葫蘆が葫蘆を嗣ぐ」ことである。前の葫蘆は後のそれに血脈を継ぐ。前代の仏祖は後代の仏祖に仏道を正伝相継してその血脈は断絶しない。「不尽」である。露柱懐胎して子を生み、燈籠が燈籠に相対するのである。

正法眼蔵第六十一巻・龍吟

時に寛元元年　癸卯十二月二十五日、越前禅師峰の下に於て大衆に示す。

弘安二年三月五日、永平寺に於て之れを書写す

正法眼蔵第六十二　祖師西来意

香厳寺襲燈大師〈嗣大潙、諱智閑〉示衆云、如人千尺懸崖上樹、口銜樹枝、脚不踏樹、手不攀枝、樹下忽有人問、如何是祖師西来意。当恁麽時、若開口答他、即喪身失命。若不答他、又違他所問。当恁麽時、且道、作麽生即得。時有虎頭照上座、出衆云、上樹時即不問、未上樹時、請和尚道、如何。師乃呵呵大笑。

而今の因縁、おほく商量拈古あれど、道得箇まれなり。おそらくはすべて茫然なるがごとし。しかありといへども、不思量を拈来し、非思量を拈来して思量せんに、おのづから香厳老と一蒲団の功夫あらん。すでに香厳老と一蒲団上に兀坐せば、さらに香厳未開

香厳寺襲燈大師（大潙禅師の後を嗣がれた、またの名は智閑禅師）が大衆に示して言われた。

「人が千尺の断崖上の木に上って、口で木の枝をくわえ両脚は木を踏まず、また両手は枝を把えていない時に、僧が木の下から樹上を仰いで『達磨大師が西の方のインドから来られた意義は何ですか』とたずねた。この時に樹上の人が樹下の人の問いに答えたなら、落ちて命を失うであろう、もし答えなければ、問いに答えられないことになる。諸大衆よ、みんながもし、このような場面に直面したらどうするか、答えてみなさい」と。

この時、虎頭照上座が大衆の中から出て、香厳禅師に向って、「木に上った時のことはしばらく問いませんが、まだ木に上らない時の消息をお示し下さいませんか」と詰問すると、香厳大師はその時大声を出して、笑われた。

古来この公案の因縁については種々提唱されたり問答されたりして来たが、この真意を説き明した者はすこぶる稀であり、みな茫然として暗中模索に終る

口已前に、この因縁を参詳すべし。香厳老の眼睛をぬすみて覷見するのみにあらず、釈迦牟尼仏の正法眼蔵を拈出して覷破すべし。

如人千尺懸崖上樹。この道しづかに参究すべし。なにをか人といふ。露柱にあらずば、木橛といふべからず。仏面祖面の破顔なりとも、自己他己の相見あやまらざるべし。いま人上樹のところは、尽大地にあらず、百尺竿頭にあらず、これ千尺懸崖なり。たとひ脱落去すとも、千尺懸崖裏なり。落時あり、上時あり。如人千尺懸崖裏上樹といふ。しるべし、上時ありといふこと。しかあれば、向上也千尺なり、向下也千尺なり。左頭也千尺なり、右頭也千尺なり。這裏也千尺なり、那裏也千尺なり。如人也千尺なり、上樹也千尺なり。向来の千尺は恁麽なるべし。

のであった。このような事実があるけれども、思量を超越した心、いわゆる「不思量」の解脱心を以て香厳の公案を体験すれば、香厳と同じく坐禅三昧の自由の境地が現成する。すでに香厳老と一つの蒲団に坐禅すれば、香厳が口を開かない前に、この公案の因縁を参究開明することができる。香厳の目の球を奪いとって達磨の西来の意向を見透すのみでなく、釈迦牟尼如来の正法眼蔵を拈り出して、釈迦如来の仏眼をも見透すであろう。

香厳禅師の語の「人が千尺の断崖の上の木に上るがごとし」というこの道理を静かに参究すべきである。ここで「人」というのは何をいうのか。露柱（仏殿の円柱）でもない、木の杭でもない。他の何物でもない、この人は仏面祖面の機嫌のよい破顔微笑の人であって、この人には自己も他己もなく、すでに相見ずみの人である。今その人が木に上るというその処は、無限大の宇宙でもない。また限られた百尺竿頭というほど高いところでもない。そこには人の樹に上ることだけがあって、高下浅深などは関りがないのではあるが、ここでは千尺懸崖で、たとえ落ちても千尺懸崖の中である。落ちる時、上る時があるから、人千尺の懸崖の木に上るが如しということである。上る時があるということは、又落ちる時があることを知りなさい。だから上る時は向上の千尺である。下る時は向下の千尺である。向上向下千尺の上り下りである。左右も千尺である。これも千尺、あれも千尺である。人も木も等しく千尺である、ここで千尺

且問すらくは、千尺量多少。いはく、如古鏡量なり、如火炉量なり、如無縫塔量なり。

口銜樹枝。いかにあらんかこれ口。たとひ口の全闊全口をしらずといふとも、しばらく樹枝より尋枝摘葉しもてゆきて、口の所在しるべし。しばらく樹枝を把拈して、口をつくれるあり。このゆへに全口是枝なり、全枝是口なり。通身口なり、通口是身なり。樹自踏樹、ゆへに脚不踏樹といふ、脚自踏脚のごとし。枝自攀枝、ゆへに手不攀枝といふ、手自攀手のごとし。しかあれども、脚跟なほ進歩退歩あり、手頭なほ作拳開拳あり。自他の人家しばらくおもふ、掛虚空なりと。しかあれども、掛虚空それ銜樹枝にしかむや。

というのは向上向下、左頭右頭、あれもこれもこのような千尺と知るがよい。千尺という分量の多少はどうであろうか。この量は無量・無辺の意味であるから、それは古鏡の量、火炉の量、無縫塔（卵形の僧侶の塔）の量である。真理としての量である。

香厳が「口に樹枝をかむ」といわれたが、この「口」とはどんな口だろうか。たとえ口の全体の大きさなどはわからないが、その木の枝を切り、葉をもぎ取ってしまえば、人のかんでいた枝を探し求める事ができる。その時に始めて枝と口とは、別々のもの、二つのものでないことを知る。枝がなければ口もない。両者の対立のないことが明らかとなる。故に全口が樹の枝であり、また全枝が口となるのである。通身これ口、通口これ身である。また木と木の対立はないから木を踏む足と、木との両者の対立もない故に、足は樹を踏まず足は足を踏む。枝もおのずから枝をよじる故に、手も枝をよじらずということになる。手自ら手によじずという、こうなると手も足もその自由を失うことになるが、事実は足には特殊な進歩退歩の自由なはたらきが現成し、手は豪強な一拳を結び、乾坤を破砕する程の偉大な力を現出する。自他の分別の人々はしばらく思うであろう。足は枝を踏まず、手は枝をよじず、ただ虚空に掛っているだけであると。手足を虚空に掛けることは何の動きもできなくて不自由なことと思われようが、枝をば銜んでぶら下ることは、より優れた離れ術であると。

樹下忽有人問、如何是祖師西来意。この樹下忽有人は、樹裏有人といふがごとし、人樹ならんがごとし。人下忽有人問、すなはちこれなり。しかあれば、樹問樹なり、人問人なり。挙樹挙問なり、挙西来意、問西来意なり。問著人また口銜樹枝して問来するなり。口銜枝にあらざれば、問著することあたはず。満口の音声なし、満言の口あらず。西来意を問著するときは、銜西来意にて問著するなり。

若開口答他、即喪身失命。いま若開口答他の道、したしくすべし。不開口答他もあるべしときこゆ。もししかあらんときは、不喪身失命なるべし。たとひ開口不開口ありとも、口銜樹枝をさまたぐべからず。開閉かならずしも全口にあらず、口に開閉もあるなり。しかあれば、銜枝は全口の家常なり、開閉口をさまたぐべからず。開口答他といふは、開樹枝答他するをいふか、開

樹の下に突然人が有って「如何なるかこれ祖師西来意」と問う。この樹下に突然に人が有りとは、木の中に人が有りというようなものである。この時は樹も人も一体である。故に「人の下にたちまち人有って問う」といっても、木と人と西来意とは全く平等一如であるからである。問う人も問われる人もまた一如であるから、木が木に問い、人が人に問うのである。木を掲げ、問いを掲げるということができよう。だから西来意を掲げることは西来意を問うことである。問う人は非思量の心、解脱の心から問うことが肝要である。即ち口に樹枝をかんで問うのでなければ、真の西来意の答えを得ることは不可能である。その声は乾坤に響く声、宇宙を呑却する口舌でなければならぬ。西来意を問う時に身心脱落の心を以てすべきである。

香厳禅師は「もし口を開いて他に答えると、即ち喪身失命(死ぬ)せん」といわれたが、開口して他に答える道について、親しく参究すべきである。また口を開かずして、他に答えた例もある。維摩は「黙」を以て答え、釈尊も常に「黙」を行われた。この時に喪身失命しないであろう。たとえ開口というも不開口というも、ともに「口に樹の枝を銜む」ということをさまたげてはならない。何となれば口という絶体境は、開く閉ずるとか、語とか、黙とかの答えを離れたものである。だから口に枝をかむということは開閉語黙を離れたものである。その開閉は「全口の家常なり」といわれよう(家常とは平常の意)。開

西来意答他するをいふか。もし開西来意答他にあらずば、答西来意にあらず。すでに答他あらず、これ全身保命なり、喪身失命といふべからず。さきより喪身失命せば、答他あるべからず。しかあれども、香厳のこゝろ、答他を辞せず。たゞおそらくは喪身失命のみなり。しるべし、未答他時、護身保命なり。忽答他時、翻身活命なり。はかりしりぬ、人人満口是道なり。答他すべし、答自すべし。問他すべし、問自すべし。これ口銜道なり。口銜道を口銜枝といふなり。若答他時、口上更開壱隻口なり。若不答他、違他所問なりといへども不違自所問なり。

くも閉じるも口の功徳である。口の開閉は口の本来の自由の働きを防げない。開口して他に答えることは樹枝（口）を開いて他に答えるというのであろうか。西来意を開演して、他に答えることをいうのであろうか、もしそうでなければ、その時にはもはや他に答えることではなく、自己の為の真理把握に留まり、他の為の放行、喪身失命とはならない。しかし答えるよりさきに喪身失命してしまっては他に答えることもできない。

香厳禅師の真意は、他に答えることを辞さない。ただ恐らくは喪身失命である。諸大衆よ知るべきである。人の問いに答えない時は護身保命であり、答える時もまた護身保命である。答えられぬ処で、失命して答え、翻身して活(いか)すことがある。それが即ち喪身失命なのである。これから知ることのできるのは、人々の口全部はみなこれ仏道の悟りであるということである。他に答え、自に答え、他に問い自に問うことのすべては、皆これ口をかむの道というべきである。この口をかむの道を口をかむの枝というのである（喪身失命と護身保命とは同じことなのである）。もし他の問いに答えることは、開口がさらに開口するといわなければならない。もし他の問いに答えない時は「他人の質問に違う」となるが、決してそうではない。この口を開かぬ答えを「自らの問いに違えず」というのである。

しかあればしるべし、答西来意する

このようであるから知るべきである。西来意に答える一切の仏祖方はすべて

一切の仏祖は、みな上樹口銜樹枝の時節にあひあたりて答来するなり。問西来意する一切の仏祖は、みな上樹口銜樹枝の時節にあひあたりて答来せるなり。

雪竇明覚禅師重顕和尚云、樹上道即易、樹下道即難、老僧上樹也、致将一問来。

いま致将一問来は、たとひ尽力来すとも、この問きたることおそくして、うらむらくは答よりものちに問来せることを。あまねく古今の老古錐にとふ、香厳呵呵大笑する、これ樹上道なりや、樹下道なりや。答西来意なりや、不答西来意なりや。試道看。

正法眼蔵西来意第六十二

爾時寛元二年甲辰二月四日、在越宇深山裏示衆。

弘安二年己卯六月廿二日、在吉祥山永平寺書写之。

木に上り「口に樹枝をかむ」というこの事を諒解して答えられるのであり、西来意を問われる一切の仏祖方はみな、この「上樹口銜樹枝」を会得されて問われるのである。

雪竇(せっちょう)明覚禅師重顕和尚がいわれた。

「樹上道は得易いけれども、樹下道はむずかしい。私は今上樹（上堂の意）した。そこで喪身失命を覚悟の上で答えるから一問を提出して来なさい」と。この一問は問いと答えとの間に間髪(かんはつ)の隙もない。ただ一つ迷惑なことは、答えの方が先になって、その後から問いの方が出されたことである。そこで、ありとあらゆる古今のすぐれた碩徳方に問いたい。

「それは香厳禅師の呵々大笑は、これ樹上であるか、または樹下の声であるか、西来意に答えるのであるか、または西来意に答えないのか」と。

諸大衆もまた、このことの真実を究明すべきである。

正法眼蔵第六十二巻・祖師西来意

時に寛元二年甲辰(きのえたつ)二月四日、越前国深山裏に在って衆に示す

弘安二年己卯(つちのとう)六月二十二日、吉祥山永平寺に在って書写す

正法眼蔵第六十三　発無上心

西国高祖曰、雪山喩二大涅槃一。

しるべし、たとふべきをたとふ。たとふべきといふは、親曾なるなり、端的なるなり。いはゆる雪山を拈来するは、喩雪山なり。大涅槃を拈来する大涅槃にたとふるなり。

震旦初祖曰、心心如木石。

いはゆる心は心如なり、尽大地の心なり。このゆゑに、自他の心なり。尽大地人、および尽十方界の仏祖、および天龍等の心心は、これ木石なり。このほかさらに心あらざるなり。この木石、おのれづから有・無・空・色等の境界に籠羅せられず。この木石心をもて発心修証するなり、心木心石なるがゆゑなり。この心木心石のちからをも

釈尊は涅槃経に於て「ヒマラヤ山は大涅槃の如くである」と説かれた。知るべきである。この譬喩はまことに適切な譬えと言うべきである。雪山のありのままを正しく把握して譬えたと言うべきである。

ここで釈尊が雪山（ヒマラヤ山）を譬喩として提起されたのは、雪山のありのままの姿の偉大さ崇高さを把え、これを大涅槃に喩え、大涅槃の清浄絶対の境地を雪山に喩えたのである。両者は喩えに於て一如するものがあるからである。しかし中国初祖、菩提達磨大師が「一心と一切心とは木石の如きである」と言われた。一切心とは、全宇宙のあらゆる「ものごと」は、悉く心であり、即ち「仏心」であるということである。「一心」というのは「心如」のことである。主観、客観の心、全世界の人々の心、仏祖の心、天龍等の心は木石である。即ち真理そのもののことである。いわゆる宇宙の心であり、山河大地心であり、牆壁瓦礫である。この他にはさらに「心」というものはないのである。この木石即ちあらゆる「ものごと」がおのずから有、無、空、色等の対象の

て、而今の思量箇不思量底は現成せり。心木心石の風声を見聞するより、はじめて外道の流類を超越するなり。それよりさきは仏道にあらざるなり。

境界に拘束され、執われることなく、即ち、一切の対立を解脱した「心」それが木石心である。この木石心をもって「発心」し修証するのである。木が心であり、石が心であるからである。この心即木、心即石の力をもって今の解脱の心が現成するのである。桃華を見て「悟り」を開き、撃竹の音を聞いて「悟り」を開くことである。心木、心石の声を聞き、相を見ることができて、始めて外道の「ともがら」の見解を超越して、仏道の何たるかを知ることができるのである。この外には仏道はないのである。これが雪山即大涅槃なのである。

大証国師曰、牆壁瓦礫、是古仏心。いまの牆壁瓦礫、いづれのところにかあると参詳看あるべし。是什麼物恁麼現成と問取すべし。古仏心といふは、空王那畔にあらず、粥足飯足なり、草足水足なり。かくのごとくなるを拈来して、坐仏し作仏するを、発心と称す。

大証国師（南陽慧忠）が言われた。「牆壁瓦礫、是れ古仏心（古仏の心）」と。いま心木心石なる牆壁瓦礫は何のことであるか、何れの処に存在するかと審細に参学してこれを体得すべきである。

古仏心というのは無始の大過去より存在する仏心のことと、まるでよそごとのように解してはならない。自己の日常の生活である粥を食べる「心」であり、飯を喫する心である。更には草足り、水足る心、一切の吾人の心の「はたらき」が古仏心である。このようなありのままの生活の中で、坐仏し、作仏するのを発心というのである（坐仏とは坐禅即ち仏の行であること、作仏とは仏となる為に坐禅することでなく、坐禅そのものが仏の「作」即ち「はたらき」であることをいう）。

おほよそ発菩提心の因縁、ほかより

およそ発菩提心の因縁は、外部から菩提心を発しなさいと言われたり教えら

拈来せず、菩提心を拈来して発心するなり。菩提心を拈来するといふは、一茎草を拈じて造仏し、無根樹を拈じて造経するなり。いさごをもて供仏し、粲をもて供仏するなり。一摶の食を衆生にほどこし、五茎の華を如来にたてまつるなり。他のすすめによりて片善を修し、魔に嬈せられて礼仏する、また発菩提心なり。しかのみにあらず、知家非家、捨家出家、入山修道、信行法行するなり。造仏造塔するなり、読経念仏するなり。為衆説法するなり、尋師訪道するなり、跏趺坐するなり。一礼三宝するなり、一称南無仏するなり。

かくのごとく、八万法蘊の因縁、かならず発心なり。あるいは夢中に発心するもの得道せるあり、あるいは酔中に発心するもの得道せるあり。あるいは飛華落葉のなかより発心得道するあり、あるいは桃華翠竹のなかより発心得道するあり。あるいは天上にして発心得道するあり、あるいは海中にして

れたりして、菩提心を発すのではない。ただ菩提心をもって菩提心を発すのである。ただ菩提心を発すというのは、一本の草をもって仏殿を造り、無根樹をもって経巻を造り、砂をもって仏を供養し、米のとぎ汁をもって仏に供養することである。

即ち自己の心の底から仏に帰依し、法に帰依し、僧に帰依することである。正信を発すことであり、正見を発すことであり、正業を行ずることである。一にぎりの食物を畜生に施し(維摩経にある)、五本の華を如来に供養し奉る(瑞応本起経にある故事)ことが発菩提心である。他人のすすめに従って、ほんの少しばかりの善法を行ずるのも(譬喩経にある故事)、悪魔にまといつかれて仏を礼拝する(大乗荘厳論にある故事)のもまた発菩提心である。

こればかりでなく、家は家にあらずと知り、即ち現実に吾人の住む家は、住む世界は、国土は、家にして家にあらず、世界にして世界にあらず、国土にして国土にあらずと知り、家を捨てて出家し、入山して仏道を修行するのである。

この修行には、或いは正師に従って仏道を修業し、或いは経巻に従って修行することがある。仏像を造り、仏塔を造る布施を行ずる修行もあり、或いは経を読み仏を念ずる修行もあり、或いは衆生済度の為に仏法を説く修行もあり、或いは正師を尋ね仏道を問う修行もある。或いは結跏趺坐の坐禅の修行もある。或いは仏法僧の三宝を礼拝する修行もある。或いは南無仏と称えるのも修行で

発心得道するあり。これみな発菩提心中にしてさらに発菩提心するなり、身心のなかにして発菩提心するなり。諸仏の身心中にして発菩提心するなり、仏祖の皮肉骨髄のなかにして発菩提心するなり。

ある。このような八万四千の修行の因縁は、悉くこれ発菩提心である。或いは夢中に発心して仏道を会得（えとく）したものもある（法華経安楽品にある故事）。或いは、酒に酔って発心した婆羅門教徒もある（大智度論にある故事）。或いは春に華が風のまにまに散り、秋に木の葉が落ちるのを見て発心して仏道を会得した者もある（婆娑論にある故事）。或いは桃華翠竹の中で発心して仏道を会得した者もある（霊雲の見桃悟道と香厳の撃竹（きゃくちく）悟道の故事）。或いは天上界に於て発心して仏道を会得する者もある（弥勒上生経にある譬喩）。或いは海中に於て発心して仏道を会得した者もある（法華経提婆品にある譬喩）、これらはすべて、発菩提心の中で発菩提心するのである。発菩提心をもって発菩提心するとは自己の身心即ち山河山地心をもって発菩提心することである。諸仏の身心を自己の身心として発菩提心することである。仏祖の皮肉骨髄を自己の皮肉骨髄として発菩提心することである。

しかあれば、而今（しきん）の造塔造仏等は、まさしくこれ発菩提心なり、直至成仏の発心なり、さらに中間に破廃すべからず。これを無為の功徳とす、これを無作の功徳とす。これ真如観なり、これ法性観なり。是（これ）諸仏集三昧なり、これ得諸仏陀羅尼なり、これ阿耨多羅三

このようであるから、正信の「現われ」である造塔も造仏像等もまた、まさしくこれ発菩提心である。凡夫身を飛び越えて直ちに仏心を成就するのが発菩提心である。だから読経、念仏、造塔、造仏像等の一切の仏事を行ずることを、単に形式を行ずるものとのみ考えて、中途で廃止するようなことがかりにもあってはならない。

発菩提心は「無」の「はたらき」の功徳である。発菩提心は、如是作の功徳

藐三菩提心なり。これ阿羅漢果なり、これ仏現成なり。このほかさらに無為無作等の法なきなり。

しかあるに、小乗愚人いはく、造像起塔は有為の功業なり、さしおきていとなむべからず。息慮凝心これ無為なり、無生無作これ真実なり、法性実相の観行これ無為なり。かくのごとくいふを、西天東地の古今の習俗とせり。これによりて重罪・逆罪をつくるといへども、造像起塔せず。塵労稠林に染汙すといへども、念仏読経せず。これただ人天の種子を損壊するのみにあらず、如来の仏性を撥無するともがらなり。まことにかなしむべし、仏法僧の

である。発菩提心は真理の正見、諸仏の集三昧、即ち仏の功徳である。法身徳、般若徳、解脱徳の三徳を集めた姿なのである。

発菩提心は諸仏の陀羅尼を体得することである（陀羅尼とは、仏法を般若の智恵により不退転に行ずることである）。

発菩提心は阿耨多羅三藐三菩提心である。即ち「この上のないさとり」である。発菩提心は大阿羅漢の果を得ることである。

発菩提心は仏の現成そのものである。この発菩提心以外に仏法の「はたらき」はないのである。

このようであるにも拘らず、小乗の声聞乗、縁覚乗達の愚人の言うのには、仏像を造ったり仏塔を建立したりするのは、形式的な何らかの報いを得んが為の「行為」であって他のことをさしおいてもやらねばならぬことではないというのである。

一切の慮知分別の思量を停止して一心になりきるのが無為即ち「証り」である。無生即ち不生不滅心、何をするのでもない。これが仏法である。法性が真相を観得する。これが「さとり」である。このように言うのをインドに於ても、中国に於ても同様に俗世間の習慣としている。このような理由を理由として十重禁戒を破る罪を作り、五逆罪を犯しても仏像を作ったり、仏塔を建立することもない。林の如き煩悩の世界に明け暮れてその泥水に汚れきっていて

時節にあひながら、仏法僧の怨敵となりぬ。三宝の山にのぼりながら空手にしてかへり、三宝の海に入(いり)ながら空手にしてかへらんことは、たとひ千仏万祖の出世にあふとも、得度の期なく、発心の方を失するなり。これ経巻にしたがはず、知識にしたがはざるによりてかくのごとし。おほく外道邪師にしたがふによりてかくのごとし。造塔等は発菩提心にあらずといふ見解、はやくなげすつべし。こころをあらひ、身をあらひ、みみをあらひ、めをあらうて見聞すべからざるなり。まさに仏経にしたがひ知識にしたがひて、正法に帰し、仏法を修学すべし。

仏法の大道は、一塵のなかに大千の

も、それに気づかず、念仏することも読経することもしない。これでは、ただ人間界に生れ天上界に生れた仏種たるこの貴重なる人体を損傷するばかりでなく、本来具足の如来の仏性を否定する徒輩というべきである。

まことに悲しむべきことである。仏に逢い、法に逢い、僧に会うことができる千載一遇の時節に逢いながら、かえって仏法僧の三宝の仇敵となり下ってしまったとは。三宝の宝山に登りながら空手で帰るとは。三宝の海に入りながら空手で帰って来るとは。

このような有様であるから、たとえ千万の仏祖が、この世に出現し逢い奉ったとしても仏道を会得する時期を捉えることもなく、従って発菩提心の手がかりを失ってしまうのである。この理由は経巻に従う随法行を行ぜず、善知識に従う随信行を行じないから、このようなことになるのである。また外道の教えに従い、邪道を教える師匠に従うから、このようなことになるのである。造仏、造塔は発菩提心ではないという見解は、一時でも早く投げ捨てるべきである。

心を洗い、身を洗い、耳を洗い、眼を洗って、このような邪説・邪見を見聞してはならない。まさに仏経に従い、正師に従って正しい仏法に帰依し、仏法を修行し参学すべきである。

仏法の大道は一塵の中に大千世界の経巻があり、一塵の中に無量の諸仏がお

経巻あり、一塵のなかに無量の諸仏まします。一草一木ともに身心なり。万法不生なれば一心も不生なり、諸法実相なれば一塵実相なり。しかあれば、一心は諸法なり、諸法は一心なり、全身なり。造塔等もし有為ならんときは、仏果菩提・真如仏性もまた有為なるべし。真如仏性これ有為にあらざるゆゑに、造像起塔すなはち有為にあらず。無為の発菩提心なり、無為無漏の功徳なり。ただまさに造像起塔等は、発菩提心なりと決定信解すべきなり。億劫の行願これより生長すべし、億億万劫くつべからざる発心なり。これを見仏聞法といふなり。

しるべし、木石をあつめ泥土をかさね、金銀七宝をあつめて造仏起塔する、すなはち一心をあつめて造塔造像するなり。空空をあつめて作仏するなり、心心を拈じて造仏するなり。塔塔をかさねて造塔するなり、仏仏を現成

わしますのである。一木一葉が、共に身心と一体である。万象に生滅がないから一心も生滅しない。一切の事物が真理の現成であり、一塵もまた真理の現成であるから、一塵もまた真理の現成である。だから一心は諸々の事物である。諸々の事物は一心である。全身である。

造仏造塔がもし形態的な造作であるなら、仏果の菩提（さとり）も、真理の仏性もまた作為にすぎない。真理も仏性も、形態的な作為ではないから、造像、起塔は作為ではなく、無為即ち「悟り」の発菩提心である。無為の功徳である。無漏即「悟り」の功徳である。ただ、まことに造像、起塔等は発菩提心であることを悟り、信じ、体験すべきである。

仏道の永劫の実践と自利々他済度の行願は、この発菩提心を基本として生長するのである。

この発菩提心は永遠に朽ち果てることはない。これを見仏といい、これを聞法というのである。

知るべきである。木石を集め、泥土をかさね、金銀七宝を集めて造仏起塔するのは、一心を集めて造塔、造像することである。

一心を集めるというのは純粋無雑の心を結集することである。空空を集めて作仏するのである。空空とは心心のこと、仏心のこと、真理のこと、無為のことである。大涅槃のことである。心心を取り上げて造仏するのである。塔塔を

せしめて造仏するなり。
かるがゆゑに、経にいはく、作是思惟時、十方仏皆現。
しるべし、一思惟の作仏なるときは、十方思惟仏皆現なり。一法の作仏なるときは、諸法作仏なり。

釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情同時成道。
しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり。虚空を撮得して造塔造仏すべし。渓水を掬舀して造仏造塔すべし。これ発阿耨多羅三藐三菩提なり、一発菩提心を百千万発するなり。修証もまたかくのごとし。

かさねて造塔するのである。塔もまた仏であり真理であるからである。仏仏を現成せしめて造仏するのである。即ち発菩提心するのである。これが造塔であり造仏であるのである。
このようであるから法華経方便品に記されてある「是の思惟（思い）を作す時、十方仏、皆現ず」と。
知るべきである。一度、仏と成ることを思惟すると、十方の諸仏が皆現ずるのである。一つの事物が仏に成る時は、一切の事物もまた仏となるのである。
釈迦牟尼仏が悟りを開いて、「明星出現の時、我れ大地有情と共に同時成道す」と宣言された。
即ち釈尊は暁の明星を見て、自己と全大地と有情（生きとし生けるもの）と同時に仏道を成就せられたのである。
この故に、発心も修行も菩提も涅槃も釈尊と同時の発心であり、釈尊と同時の修行であり、釈尊と同時の菩提であり、釈尊と同時の涅槃である。即ち発菩提心は釈尊と同時の発菩提心であり、同時に発菩提心は釈尊と同時の修行であり、菩提であり涅槃である。
仏道に於て身心というのは草木瓦礫であり、風雨水火である。即ち「あらゆるものごと」なのである。山河大地が自己の身心なのである。同時に自己の身心が山河大地なのである。これを同時というのである。この自己の身心を転じ

しかあるに、発心は一発にしてさらに発心せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をきくにあらず、仏法をしれるにあらず、仏法にあふにあらず。千億発の発心は、さだめて一発心の発なり。千億人の発心は、一発心の発なり。一発心は千億の発心なり。修証・転法もまたかくのごとし。草木等にあらずば、いかでか身心あらん。身心にあらずば、いかでか草木あらん。草木にあらずば、草木あらざるがゆゑにかくのごとし。

坐禅辦道これ発菩提心なり。発心は一異にあらず、坐禅は一異にあらず。再三にあらず、処分(すぶん)にあらず。頭頭(てうてう)みなかくのごとく参究すべし。草木七宝をあつめて造塔造仏する始終、それ有

て仏の身心たらしめるのが仏道である。即ち発菩提心である。この虚空を把えて仏塔・仏像を造るのが発菩提心である。谿水を仏手をもって掬(すく)いとって造仏し造塔すべきである。これが発阿耨多羅三藐三菩提である。一つの発菩提心を百千万発するのが仏道である。即ち一つの発心は、一つの修行であり、一つの菩提であり、一つの涅槃である。同時なのである。

それにも拘らず、発心は一度だけであって、二度三度と発心することはなく、修行は無量であって証果はただ一つだけだと解するのは、仏法を解するとはいい得ない。仏法を明らめるとはいえない。仏法に相見するとはいえない。千億発の発心は必ず一発心の発である。千億人の発心は一人の発心である。一発心は千億の発心である。修も証も転法輪（衆生済度の為の説法）もまた同じことである。もし自己の身心が草木瓦礫なる「あらゆるものごと」と一つのものでなかったならば、それは自己の身心ではない。自己の身心が無ければ草木瓦礫もない。草木瓦礫が無ければ、草木瓦礫は草木瓦礫でなくなってしまうからである。

即ち草木瓦礫は草木瓦礫であるから、草木瓦礫でないのである。自己の身心が自己の身心であるから、自己の身心でないのである。

だから、坐禅の修行も辦道も成道も、これが発菩提心である。発心と坐禅とは一つのものでなく同時に異なるものでない。一つのものであって異なるもの

為にして成道すべからずば、三十七品菩提分法も有為なるべし。三界・人天の身心を拈じて修行せん、ともに有為なるべし。究竟地あるべからず。草木瓦礫と四大五蘊と、おなじくこれ唯心なり、おなじくこれ実相なり。尽十方界・真如仏性、おなじく法住法位なり。真如仏性のなかに、いかでか草木等あらん。草木等、いかでか真如仏性ならざらん。諸法は有為にあらず、無為にあらず、実相なり。実相は如是実相なり、如是は而今の身心なり。この身心をもて発心すべし、水をふみ石をふむをきらふことなかれ。ただ一茎草を拈じて丈六の金身を造作し、一微塵を拈じて古仏の塔廟を建立する、これ発菩提心なるべし。見仏なり、聞仏なり。見法なり、聞法なり。作仏なり、行仏なり。

である。二つのものでも三つのものでもない。だから坐禅と発菩提心とは一つのものである。坐禅は理論ではない。修行も同じく発菩提心である。菩提も涅槃もまた同様である。このように「あらゆるものごと」が発菩提心と一つのものであって異なり、異なるものであって一つのものであることを参究して、体得しなければならない。

草木、七宝を集めて造塔、造仏することの始めから終りまでが、もし形態的造作であるから仏道を成就することができないと仮定すれば、三十七種の菩提に至る法もまた形態的造作であることになる。人間及び天人の身心をもって修行することも形態的造作ということになる。そのようであるとすれば、仏の悟りを得ることはできないことになる。何故なれば、吾人の身心は草木瓦礫である。この凡夫身を転じて仏身ならしめることが発心であり、菩提であり、涅槃である。有為（迷心・妄想）そのものが心であるからである。

草木瓦礫と吾人の身心を形成する四大五蘊とは同じく、これ唯「心」である。即ち仏心である。「あらゆるものごと」は実相である。即ち「あらゆるものごと」はありのままの相そのものが仏心である。真理である、即ち大涅槃であり、発菩提心である。

尽十方界は真如（真理）であり、仏性である。即ち「あらゆるものごと」は各々そのあるべき相そのままに、真如であり仏性である。真如仏性という時に

は、その中には草木瓦礫はない。草木瓦礫という時には、その中には真如仏性もない。即ち仏性は仏性であり、草木瓦礫は草木瓦礫であるから、草木瓦礫は仏性である。真如である。諸法即ち「あらゆるものごと」は迷いではない。悟りでもない。ただ実相である。実相は如是である。即ち真理であり、仏法である。如是は実相である。如是は吾人の今の身心である。今の吾人の身心そのまゝが仏の身心であるから、この身心をもって発心すべきである。

時には水をふみ（洞山大師の仏道修行の故事）、時には石をふむ（六祖慧能禅師が得法以後に於て石臼を負い歩いて八年間米を搗いた故事による）ことを嫌ってはならない。

或いは帝釈天がただ一茎草をもって、丈六の仏身をつくり上げるのも発菩提心であり、一微塵（みじん）の極小をもって古仏の塔廟を建立するのも発菩提心である。発菩提心はそのまま見仏であり、聞仏であり、見法であり、聞法であり、作法であり、行仏である。見仏とは仏と一つになることであり、聞仏とは一心になって説法を聞くことであり、見法は教えに会うことであり、聞法は教えを聞くこと聞仏である。作仏とは仏となることである。行仏とは仏行を自己の行とすることである。

釈迦牟尼仏が仰せられた。

「仏法に帰依する在家の男、在家の女一般の男子が妻子の肉をもって三宝を

釈迦牟尼仏言ノタマハク、優婆塞優婆夷・善男子善女人、以テ二妻子ノ肉ヲ一供二養シ三宝ニ一、

以テ自身ノ肉ヲ供二養ス三宝ニ一。諸比丘既ニ受二ク信施ヲ一、云何ナル不修。
　しかあればしりぬ、飲食・衣服・臥具・医薬・僧房・田林等を三宝に供養するは、自身および妻子等の身肉皮骨髄を供養したてまつるなり。すでに三宝の功徳海にいりぬ、すなはち一味なり。すでに一味なるがゆゑに三宝なり。三宝の功徳、すでに自身および妻子の皮肉骨髄に現成する、精勤の辦道功夫なり。いま世尊の性相を挙して、仏道の皮肉骨髄を参取すべきなり。いまこの信施は発心なり、受者比丘、いかでか不修ならん。頭正尾正なるべきなり。
　これによりて、一塵たちまちに発すれば、一心したがひて発するなり。一心はじめて発すれば、一空わづかに発するなり。おほよそ有学無学の発心するとき、はじめて一仏性を種得するなり。四大五蘊をめぐらして、誠心に修行すれば得道す。草木牆壁をめぐらして誠心に修行せん、得道すべし。四大

供養し、自身の肉をもって三宝を供養し、諸々の僧、既に信施を受く、何ぞ修せざる」と。（大意は、三宝を供養するとは妻子の肉、自身の肉を供養することである。この供養が発菩提心である。出家人たる者は、この供養を受けた以上、全身心を捨てて修行しなければならない）
　このようであるから、知ることのできるのは飲食、衣服、臥具、医薬、僧房（僧の居室）、田林等を仏法僧の三宝に供養するということは、自身および妻子等の肉、皮、骨、髄を供養し奉ることである。すでに三宝の功徳の海に没することである。三宝の「はたらき」と、自己の「はたらき」とが一つのものとなることが供養三宝である。即ち自己と仏法僧とは一味一如である。だから、これが三宝である。
　三宝の「はたらき」が自身及び妻子の皮肉骨髄に現成するのが、ただひたすらなる坐禅辦道に精進することであり、仏道の相である。
　いま釈尊の性、釈尊の教えを自己の性、自己の相とすることが、即ち仏道の皮を自己の皮とし、仏道の肉を自己の肉とし、仏道の骨を自己の骨とし、仏道の髄を自己の髄とすることを参学すべきである。
　いまここで言う信施とは発菩提心のことである。発菩提心を布施するのである。この布施を受ける僧がどうして仏道を修めなくてよいことがあろうか。布施を施すものも正しい布施をなすべきであり、布施を受けるものも正しく受け

五蘊と草木牆壁と、同参なるがゆゑなり、同性なるがゆゑなり。同心同命なるがゆゑなり、同身同機なるがゆゑなり。

これによりて、仏祖の会下、おほく拈草木心の辨道あり。これ発菩提心の様子なり。五祖は一時の栽松道者なり、臨済は黄檗山の栽杉松の功夫あ

なければならないからである。

だから、一塵のようなの発心であっても、それが正しく発すれば、真実一心が従って発するのである。真実の一心が始めて発すれば、般若の空相(仏知見)がたちまちに発するのである。すべて有覚(仏)も無覚(衆生)も発心するときに始めて仏性を種得するのである(種得とは、前世または今世に於て仏道を得る種子を殖えおいたのが、成長して華が咲き実が成ることをいう)。

自己の身心を形成する四大五蘊の全力をあげて修行すれば、仏道を体得することができるのである。草木牆壁の無情もその身心である草木牆壁をもって真心から修行したならば仏道を体得することができるのである。四大五蘊の有情と草木牆壁の無情と釈尊とは同参であるからである。即ち仏と衆生と大地無情とは一如であるからである。同性であるからである。即ち同じく仏性を有するからである。仏の心と衆生の心と無情の心と同一であるからである。仏の御命と衆生の命と無情の命とは一つのものであるからである。仏の身と衆生の身と無情の身と同一であるからである。仏の「はたらき」と衆生の「はたらき」と無情の「はたらき」と平等無差であるからである。

これによって仏祖の門下の人は草木の心をもって自己の心とする辨道(修証)が多々あるのである。これが発菩提心の様相である。五祖弘忍禅師は一時代は栽松道者(植木職)であった。臨済義玄禅師は黄檗山で杉松を栽える修行をし

り。洞山には劉氏翁あり、栽松す。かれこれ松栢の操節を拈じて、仏祖の眼睛を抉出するなり。これ弄活眼睛のちから、開明眼睛なることを見成するなり。造塔造仏等は弄眼睛なり、喫発心なり、使発心なり。造塔等の眼睛をえざるがごときは、仏祖の成道あらざるなり。造仏の眼睛をえてのちに、作仏作祖するなり。造塔等はつひに塵土に化す、真実の功徳にあらず、無生の修練は堅牢なり、塵埃に染汙せられずといふは、仏語にあらず。塔婆もし塵土に化すといはば、無生もまた塵土に化するなり。無生もし塵土に化せずは、塔婆また塵土に化すべからず。這裏是甚麼処在、説有為説無為なり。

た。洞山悟本大師の時に劉という姓の老翁がいて松を栽えた故事がある。彼も此も松や柏の心操、心節をもって、仏祖の眼睛を抉出するのである。即ち自己の身心と松柏の身心と仏祖の眼睛と一如のものであることを体得したのである。

これはただひたすらに辦道功夫して、仏祖の活きた眼睛を自己の眼睛とした力量を活用した力によるものである。自己と自己の目前にある対象物と仏と一つのものであることを悟り、実践することが発菩提心なのである。

塔を作り仏像を造る等のすべての「はたらき」は弄眼睛である。弄眼睛とは仏祖の眼睛を専心修業し精進して自己の眼睛とすることである。造塔・造仏は喫発心である。喫発心とは発菩提心になりきることである。造塔、造仏は使発心である。使発心とは、発心を使うことである。弄眼睛、喫発心、使発心すべて発菩提心が発菩提することである。従って、造塔、造仏等の眼睛ができていないような者は、仏祖の成道もないのである。

造仏の眼睛を得て後に発菩提心して仏と成り祖と成るのである。発菩提心、即ち仏祖そのものであるからである。

造塔、造仏等は終には塵土になってしまうから真実の功徳ではない。無生(解脱)の修練は堅牢な金剛不壊であるから、塵土となってしまうことはない。即ち塵埃に汚されてしまうことはないというのは仏語ではない。仏法ではない。

経曰、菩薩於生死最初発心時、一向求菩提、堅固不可動。彼一念功徳、深広無涯際、如来分別説、窮劫不能尽。

あきらかにしるべし、生死を拈来して発心する、これ一向求菩提なり。彼一念は一草一木とおなじかるべし、一生一死なるがゆゑに。しかあれども、その功徳の深も無涯際なり、広も無涯際なり。窮劫を言語として、如来これを分別すとも、尽期あるべからず。海かれてなほ底のこり、人は死すとも心のこるべきがゆゑに、不能尽なり。彼一念の深広無涯際なるがごとく、一草一木・一石一瓦の深広も無涯際なり。一草一石もし七尺八尺なれば、彼一念も七尺八尺なり、発心もまた七尺八尺

造塔した塔が塵土になってしまうというならば、解脱も塵土になるのである。解脱がもし塵土にならないならば塔もまた塵土になることはない。

仏祖の語で言えば「這裏、是れ恁麽の処在ぞ。有為（生死）と説き、無為（涅槃）と説く」である。

華厳経賢首品に記されてある。

「菩薩、生死に於て最初発心の時、一向に菩提を求む、堅固にして動かすべからず。彼の一念の功徳、深く広くして涯際なし。如来は分別して説くも劫を窮めるも尽くす能わず」

即ち、菩薩が生死を問題として最初に発菩提心する時は、ひたすらに菩提を求めることを目標とする。その発心は堅固不動のものである。この一発心の功徳の深広なことは無量無辺であって、如来が言葉をもってどれだけ長時間説かれても説き尽くすことができないほどである。

あきらかに知るべきである。

生死を問題としての発心することが一向に菩提を求めるということである。彼の一念は、先の「一草一木」と同じである。一生即ち一死であるからである。即ち生死は一如であり、草木壁牆の身心と自己の身心と仏の身心は一如であるからである。

しかしながら、その発菩提心の功徳の深いことも無辺際である。深とは無辺

なり。
　しかあればすなはち、入於深山、思惟仏道は容易なるべし、造塔造仏は甚難なり。ともに精進無怠より成就すといへども、心を拈来すると、心に拈来せらるると、はるかにことなるべし。かくのごときの発菩提心、つもりて仏祖現成するなり。

正法眼蔵発無上心第六十三
爾時寛元二年甲辰二月十四日、在二越州吉田県吉峯精舎一示衆。
弘安二年己卯三月十日、在二永平寺一書二写之一。懐弉

際のことである。広も無辺際のことである。劫（とき）を尽くして如来の判断をもって説かれたとしても終るときはない。不能尽とは、海は水が無くなっても底が残ることである。人は死んでも心は残る筈であるから尽くすことはできぬ。彼の一念即ち一発心が深広無辺際であるように、一草一木、一石、一瓦の深広も無辺際である。一草一木が七尺八尺の有限であれば、かの一念もまた有限である。発菩提心は有限、無限を超越したものである。
　かくの如くであるから深山に入って仏道を思惟することは比較的に容易であろうが、造塔、造仏の発菩提心は甚だむずかしい。ともに精進して怠らない不退転の努力によって成就するけれども、仏心を自己の身心をもって把えるのと、仏心によって自己の身心が把えられるのとは遥かに異なっている。この相違こそは仏道修行上、重大な問題の存する所である。
　このような発菩提心を自己の身心をもって発することが、生れかわり死にかわり永劫に積り積って仏祖が現成するのである。

正法眼蔵第六十三巻・発無上心
　時に寛元二年甲辰（きのえたつ）二月十四日、越前の国、吉田の郡、吉峰寺に在って衆に示す
弘安二年己卯（つちのとう）三月十日、永平寺に在って、之を書き写す　懐弉

正法眼蔵第六十四　優曇華

霊山百万衆前、世尊拈二優曇華一瞬目。于レ時摩訶迦葉、破顔微笑。世尊云、我有二正法眼蔵涅槃妙心一、附二嘱摩訶迦葉一。

七仏諸仏は、おなじく拈華来なり。これを向上の拈華と修証現成せるなり、直下の拈華と裂破開明せり。

しかあればすなはち、拈華裏の向上向下、自他表裏等、ともに渾華拈なり。華量・仏量・心量・身量なり。いく拈華も面面の嫡嫡なり、附嘱有在なり。世尊拈華来、なほ放下著いまだし。拈華世尊来、ときに嗣世尊なり。拈華時すなはち尽時のゆゑに、同参世尊なり、同拈華なり。

霊鷲山に於て、多くの大衆の前で、釈尊が、優曇華を拈じて、瞬きされた。これを見て、大伽葉尊者だけが、顔をほころばせて微笑された。その時、釈尊の申されるのには「我れに正法眼蔵涅槃妙心（仏道）が有る。大伽葉に与える」と。

釈尊以前の過去七仏も、釈尊以後の仏祖も、同じくこの拈華によって仏道を正伝したのである。これを、仏心の拈華として、即ち優曇華を拈ずることを体験して、諸仏の修証は成就し、現成したのである。これ即ち、人人直接の拈華そのものであることを看破し、開明されたのである。

この故に、拈華即ち仏心の「はたらき」の中の、上求菩提も、下化衆生も、迷い・悟りも、共に、仏心華の「はらたき」である。

この優曇華は、仏の本体であり、仏心の本体であり、仏身の本体である。

これらの拈華は、自己の修証も、衆生の教化も、理想と現実も、外面も内面も、みなそれに尽くされている。諸仏のどの拈華も、仏から仏への正法眼蔵涅槃妙心の正伝であり、正法眼蔵涅槃妙心の与授の現成である。

いはゆる拈華といふは、華拈華なり。梅華・春華・雪華・蓮華等なり。いはくの梅華の五葉は、三百六十余会なり、五千四十八巻なり。三乗十二分教なり。三賢十聖なり。これによりて、三賢十聖およばざるなり。大蔵あり、奇特あり、これを華開世界起といふ。一華開五葉、結果自然成とは、渾身是己掛渾身なり。桃華をみて眼睛を打失し、翠竹をきくに耳処を不現ならしむる、拈華の而今なり。腰雪断臂、礼拝得髄する、華自開なり。石碓米白、夜半伝衣する、華已拈なり。これら世尊手裏の命根なり。

釈尊は拈華以来、今日に至っても手放さない。この釈尊の拈華は、仏祖から仏祖に正しく相続されて尽きることはない。拈華の世尊は、永遠の時に、世尊の正しい後継者より後継者に相続せられて尽きることはない。

拈華の時は、過去、現在、未来の三世にわたる不滅の超時間的な「はたらき」であるから、釈尊と共に行うのである。釈尊と同様に華を拈ずるのである。

ここにいう拈華というのは、華が華を拈ずるのである。その華というのは、梅華も、春の華も、雪の華も、蓮の華も、自己も、一切の華は、他の華に拘らず、「自己が自己を拈ずる」のである。自己が自己になりきるのである。

達磨大師の言われた梅華の五葉というのは、釈尊の説法の三百六十余会のことであり、五千四十八巻の大蔵経のことであり、これを分類すれば、三乗、十二分教ともなり、三賢十聖ともなる。然しながら、これらは悉く、一つの仏心華に帰納されるのである。

この真理は、菩薩の修行時の三乗の賢者や、十聖の分別知をもっては理解し難いものである。即ち優曇華は、仏心華であるから、その中に大蔵経があり、一大奇特事がある。これを「華開いて世界起る」と言うのである。即ち拈華の時が一切の「ものごと」そのものであるのである。

「一華、五葉を開き、結果、自然に成ず」という達磨の語は、拈華の全身が、仏心華の拈起であることをいうのである。即ち桃華を見て、凡夫眼をつぶ

おほよそ拈華は、世尊成道より已前にあり、世尊成道と同時なり、世尊成道よりものちにあり。これによりて、華成道なり。拈華はるかにこれらの時節を超越せり。諸仏諸祖の発心・発足、修証・保任、ともに拈華の春風を蝶舞するなり。しかあれば、いま瞿曇世尊、はなのなかに身をいれ、空のなかに身をかくせるによりて、鼻孔をとるべし、虚空をとれり。拈華と称す。拈華は眼睛にて拈ず、心識にて拈ず、鼻孔にて拈ず、華拈にて拈ずるなり。

おほよそこの山かは天地・日月風雨

して仏眼を開き、翠竹に当る石の音で凡夫の耳をつぶして仏の耳を開くのも、拈華の全身心が、今ここに渾身の働きをするからである。

二祖慧可大師が、腰まで雪に埋もれる中で、自己の臂を断ち、求道の赤心を示されて後に、達磨大師の仏法の真髄を体験して、無言で礼拝して立たれたのも、優曇華が自ら開いたのである。また、六祖が、五祖の道場で、米つきをしていて、五祖の仏法を体験して、夜半に仏法の正伝を許されたのも、優曇華が、優曇華を拈じたのである。これが、釈尊の手の中にある優曇華の本性である。即ち釈尊自らの生命である。

およそ、拈華は世尊の成道される以前にもある。世尊の成道と同時に現成したのである。世尊の成道の後にも存在している。だから世尊の成道は、優曇華の成道である。しかも拈華である真理の「はたらき」は、はるかにこの成道の時節を超越した存在である。諸仏、諸祖が発心し、発足され、修証を保任されたのも、すべて拈華の春風の蝶舞「はたらき」である。だからいま、仏世尊が優曇華の中に蔵身されて、優曇華として現成され、虚空の中に蔵身されたので虚空と等しくなられた。この仏世尊の鼻孔が優曇華である。虚空となられた仏世尊を、優曇華を拈ずるというのである。

拈華とは、仏の眼睛、仏の心識、仏そのものの「はたらき」をいうのである。

すべて、この山河大地、日月風雨、人類畜類、草木のいろいろの、各々の

・人畜草木のいろいろ、角角拈来せる、すなはちこれ拈優曇華なり。生死去来も、はなのいろいろなり、はなの光明なり。いまわれらがかくのごとく参学する、拈華来なり。

仏言、譬如優曇華、一切皆愛楽。

いはくの一切は、現身蔵身の仏祖なり、草木昆虫の自有光明在なり。皆愛楽とは、面面の皮肉骨髄、いまし活鱍鱍なり。

しかあればすなはち、一切はみな優曇華なり。かるがゆゑに、すなはちこれをまれなりといふ。瞬目とは、樹下に打坐して明星に眼睛を換却せしときなり。このとき、摩訶迦葉、破顔微笑するなり。顔容はやく破して、拈華顔に換却せり。如来瞬目のときに、われらが眼睛はやく打失しきたれり。この如来瞬目、すなはち拈華なり。優曇華のこころづからひらくるなり。

「はたらき」が拈優曇華である。生死も、去来も、優曇華のいろいろの姿である。優曇華の光明、即ち「はたらき」である。いま、われらがこのように参学するのが即ち優曇華の「はたらき」である。

釈迦牟尼仏がお説きになった。

「能く仏法を聴く事は得難い。譬えば優曇華の花は非常に美しい花で、一切の人々がすべて愛し、手にすることを願う花であるが、惜しいかな、三千年に一度しか咲かない如くに」と。

いま、ここで釈尊の仰せられる一切とは、今この世に、その姿を現前している仏祖も、今は蔵身して現前していられない仏祖のことでもある。草木、虫に至る非情のものの存在までを包括して、一切と仰せられるのである。皆、愛し、手にすることを願うということは、現身の仏祖、蔵身の仏祖、非情の草木、虫に至るまでの各々が、その皮肉骨髄を、すべて余すところなく全身全心を挙げて活躍させていることをいうのである。だから一切は皆、優曇華そのものである。この道理の現成は、優曇華の花の咲くように稀有のことであるといわれたのである。

瞬目というのは、菩提樹下で、釈尊が禅定の末、暁の明星を見られて仏眼を開かれたその時のことをいうのである。この時に、摩訶伽葉尊者が破顔微笑さ

拈華の正当恁麼時は、一切の瞿曇、一切の迦葉、一切の衆生、一切のわれら、ともに一隻の手をのべて、おなじく拈華すること、只今までもいまだやまざるなり。さらに手裏蔵身三昧あるがゆゑに、四大五陰といふなり。

我有は附嘱なり、附嘱は我有なり。附嘱はかならず我有に罣礙せらるるなり。我有は頂顐なり。その参学は、頂顐量を巴鼻して参学するなり。我有を拈じて附嘱に換却するとき、保任正法眼蔵なり。祖師西来、これ拈華来なり。拈華を弄精魂といふ。弄精魂とは、祗管打坐、脱落身心なり。仏となり祖となるを弄精魂といふ、著衣喫飯

れたのである。その破顔微笑の大伽葉の顔容は、その瞬間に釈尊の拈じた華になってしまったのである。

釈迦如来の瞬目の時、我等の凡夫眼は、その瞬間に失われて仏眼を開くのである。如来のこの瞬目は、我等の瞬目である。如来の成道は、我等の成道である。一切の有情、一切の非情の成道である。この如来の瞬目が、即ち優曇華の「はたらき」なのである。この時に、優曇華の花が自ら開く時なのである。

拈華の「時」には、一切の釈迦牟尼仏、一切の大伽葉尊者、一切の衆生、一切の我等が、共に片手を差し出して、同時に拈華することは、即ち大地、有情、非情、同時成道することは、今の今まで一瞬も断絶することなく相続されて来たのである。更にこの拈華の「時」には、一切の「ものごと」が、この拈華の仏手の中に蔵身して、ただ優曇華だけが現前するのみである。だから優曇華は身心の要素自体であるというのである。即ち自己そのものである。

我に、正法眼蔵涅槃妙心、即ち仏法ありと釈尊が仰せられた、その「我に有り」ということは、我は真理の体験者、即ち如来なりということである。その我に有りは付嘱であり、付嘱は我に有るのである。付嘱は必ず「我に有る」と一如である。我に有るは仏の頂顐即ち仏心である。仏道の参学は、この仏の頂顐とは何かを思量することを要とし「よりどころ」として参学するのである。「我有」なる仏心を転じて付嘱となるその「時」が、正法眼蔵の正伝の現成で

を弄精魂といふなり。おほよそ仏祖極則事、かならず弄精魂なり。仏殿に相見せられ、僧堂を相見する、はなにいろいろいよいよそなはり、いろにひかりますますかさなるなり。さらに僧堂いま板をとりて雲中に拍し、仏殿いま笙をふくんで水底にふく。到恁麼のとき、あやまりて梅華引を吹起せり。

いはゆる、先師古仏いはく、

瞿曇打失眼睛時、雪裏梅華只一枝、而今到処成荊棘、却笑春風繚乱吹。

いま如来の眼睛、あやまりて梅華となれり。梅華いま弥綸せる荊棘をなせ

ある。達磨祖師の西来もまたこれである。これが拈華来である。

優曇華を拈ずることを「精魂を弄す」命がけの精進努力とも言う。「弄精魂」は、祗管打坐即ち、坐禅三昧であり、身心の執愛を脱することである。仏と成り祖師と成ることを弄精魂と言うのである。仏袈裟を着し、仏飯を喫するのも、仏茶を喫するのも、弄精魂である。すべて仏祖が仏道を究め尽くすことは、必ず弄精魂である。

仏殿で本尊に相見して仏と一体となり、僧堂の文殊菩薩と相見して仏智見を体得することも、弄精魂の行である。これみな優曇華を拈ずることである。

その優曇華に、いろいろの色彩が、いよいよ具り増して、拈華の風格が一段と高まり、その花の色に一層の光明が益々重なり、光輝新たとなる。

僧堂では、版を取って雲の中に拍子を鳴らし、仏殿では、いま笙を口に取って、水底で吹くという解脱の境地の仏心華が到る処に開くのであるが、この時、優曇華の働きが響いて春風が吹き、梅華を咲かせたのである。

先師如浄禅師が申された。

「釈尊が成道せられた時は、雪中の梅華が只一枝、花が咲いた如くであった。この梅華がやがて到る処にひろがって、いばらと成った。人々はこれを何と見るか。却って春風の吹き乱れるのを笑うであろう」と。

今、仏心が転じて梅華となり、天下到る処、悉くあます処なく梅華と化し、

り。如来は眼睛に蔵身し、眼睛は梅華に蔵身す、梅華は荊棘に蔵身せり。いまかへりて春風をふく。しかもかくのごとくなりといへども、梅華楽を慶快す。

先師天童古仏云、霊雲見処桃華開、天童見処桃華落。

しるべし、桃華開は霊雲の見処なり。直至如今更不疑なり。桃華落は天童の見処なり。桃華のひらくるは春のかぜにもよほされ、桃華のおつるは春のかぜにくまる。たとひ春風ふかく桃華をにくむとも、桃華おちて身心脱落せん。

正法眼蔵優曇華第六十四

爾時寛元二年甲辰二月十二日、在ニ

荊棘の国土となった。

いま仏は、仏の眼の中に身を蔵して仏の形迹は見えず、仏眼は梅華の中に身を蔵して痕迹なく、梅華は荊棘の中に身を蔵してその迹方を失う。この時、春風が吹きすさび、梅華は風にまかせて、独り花の散り落るのを慶んで、落花の曲を奏でている。

先師如浄禅師が申された。

「霊雲は、桃華の開くのを見て悟りを開いたが、私は、桃華の散るのを見て悟りを開いた」と。この道理を究めるべきである。

霊雲は、桃華の開いた時に悟り、直ちに真理の現成する境地に到達し、更に信心決定すると言ったのである。

桃華の散るのを見て、悟りを開かれたのは、天童如浄禅師である。

桃華の開くのは春風に愛されて開くのであり、桃華の散るのは春風に憎まれて散るのである。たとえ春風が深く桃華を憎むとしても、実は桃華の散ることは、春風の愛憎を超越した桃華みずからの、一つ処に安住しない身心脱落の姿である。これが拈優曇華のすがたである。

正法眼蔵第六十四巻・優曇華

時に、寛元二年甲辰二月十二日、越前の国吉峰寺に在って、衆に示す

越宇吉峯精藍ニ示衆。
正和三年甲寅二月六日、書二写之一。

正和三年甲寅（きのえとら）二月六日、書写す

正法眼蔵第六十五　如来全身

爾時、釈迦牟尼仏、住二王舎城耆闍崛山一。告二薬王菩薩摩訶薩一言、薬王、在在処処、若説、若読、若誦、若書、若経巻所住之処、皆応下起二七宝塔一、極令中高広厳飾上。不レ須三復安二舎利一。所以者何。此中已有二如来全身一。此塔応下以二一切華香・瓔珞・繒蓋・幢幡・妓楽・歌頌一、供養、恭敬、尊重、讃歎上。若有レ人得レ見二此塔一、礼拝供養、当レ知、是等皆近二阿耨多羅三藐三菩提一。

いはゆる経巻は、若説これなり、若読これなり、若誦これなり、若書これなり。経巻は実相これなり。応起七宝塔は、実相を塔といふ。極令の高広、その量かならず実相量なり。此中已有

この時、釈迦牟尼仏は、王舎城（中インドのマガダ国の首都）の東北の霊鷲山（釈尊の常に説法された道場、鷲が多く棲むからこの名がある。本名は耆闍崛山）におられた時、薬王菩薩その他の菩薩に告げて言われた。

「薬王菩薩よ、この法華経を、到る先々で或いは説き、或いは読み、或いは口ずさみ、或いは書き写し、或いは、この経の在る処には皆、金・銀・瑠璃・硨磲・瑪瑙・珊瑚・琥珀等の七宝で飾られた塔を建て、然もこの上もなく高く広く荘厳に飾るべきである。この塔の中には、仏のご遺骨を安置してはならない。何故なれば、この塔の中は、全体がすでに如来の全身であるからである。この故に、この塔をば一切の華・香・瓔珞・繒蓋・幢幡・妓楽・歌頌をもって供養し、恭敬し、尊重し、ほめたたえ奉るべきである。若し人々が、この塔を見奉ることができて、礼拝し供養し奉れば、これらの人々は、皆、無上菩提に近づくことを知るべきである」と（法華経法師品）。

ここで言われる経巻というのは、全自己が経巻であるから、或いは説き、或

如来全身は、経巻これ全身なり。

しかあれば、若説・若読・若誦・若書等、これ如来全身なり。一切の華香・瓔珞・繒蓋・幢幡・妓楽・歌頌をもて、供養、恭敬、尊重、讃歎すべし。あるいは天華・天香・天繒蓋等なり、みなこれ実相なり。あるいは人中上華・上香・名衣・名服なり、これらみな実相なり。供養恭敬、これ実相なり。起塔すべし、不須復安舎利といふ。しりぬ、経巻はこれ如来舎利なり、如来全身なりといふことを。まさしく仏口の金言、これを見聞するよりもすぎたる大功徳あるべからず。いそぎて功を

いは読み、或いは誦し、或いは書写することそれ自体が、この経巻の働きなのである。この経巻はあらゆる万象の相、諸法の実相（真理）そのものである。即ち全自己の面目が、経巻と一つのものになりきった「正にその時」が諸法実相の現成する時である。七宝塔を建立すべしといわれた塔とは、諸法実相を塔と言われたのである。従って、この真理の塔を、この上もなく高く広く建てよと言われた。その高広の量は必ず実相（無相）の量である。

この中に「既に如来の全身が有る」と言われたのは、この法華経が如来の全身であるということである。

従って、この経を説くことも、読むことも、誦することも、書写することも、すべて是れ如来の全身である。即ち説くことそれ自体、読むことそれ自体、諷誦することそれ自体、書写することそれ自体が、真理如来の全身の働きであり、如来の全生命の現成の相に外ならないのである。

一切の華、香、瓔珞、繒蓋、幢幡、妓楽、歌頌をもって供養し、恭敬し、尊重し、礼讃し奉るべきである。或いは、天華、天香、天繒蓋等をもって供養し、恭敬し、尊重し、敬讃すべきであると言われている。すべて、これらのものが経巻であり、如来であり、実相であるからである。

或いは人間界中の最上の華、最上の香、最上の衣、最上の服をもって供養し、恭敬し、尊重し、讃歎し奉るものも、これらのものごとが真理であるからであ

つみ、徳をかさぬべし。もし人ありて、この塔を礼拝供養するは、まさにしるべし、皆近阿耨多羅三藐三菩提なり、この塔をみんとき、この塔を誠心に礼拝供養すべし。すなはち阿耨多羅三藐三菩提に皆近ならん。近は、さりて近なるにあらず、きたりて近なるにあらず、阿耨多羅三藐三菩提を皆近といふなり。而今われら受持・読誦・解説・書写をみる、得見此塔なり。よろこぶべし、皆近阿耨多羅三藐三菩提なり。

しかあれば、経巻は如来全身なり。

る。「塔を建立しなさい、但し仏舎利をこの塔の中に安置してはならない」と言われたのは、経巻それ自体が如来の舎利であり、如来の全身であると知るべきである。

仏の説法は、仏、自らの御声、金言である。この直々の貴い説法を拝聴することは、この世に於て最も偉大な功徳でなければならない。経巻は仏の、直々の御声、金言そのものである。従って仏の全身である。この偉大な、恭敬し、尊重し、讃歎すべき経巻を、読誦し、書写してその功を積み、その福徳を重ねるべきである。もし衆生が、この塔を礼拝し供養し奉るならば、これは仏の正覚に近づくことであると知るべきである。

人が、この塔を見る時、この塔を誠心から礼拝し、供養すべきである。その礼拝供養し奉ることが、仏の正覚に近づくことであるからである。その近づくということは近いとか遠いとかの距離観ではなく、仏の正覚そのものを皆「近」ということである。正覚は仏の全身であり、塔もまた仏の全身であり、供養、礼拝も仏の全身であるからである。

今われらが、この法華経を受持し、読誦し、体験して説き、書写するのを見るのは、この塔を見ることと同じである。よろこぶべきことである。この塔を見ることは、如来に相見し奉ることである。

このようであるから、この経は仏の全身である。この経を礼拝するのは、仏

経巻を礼拝するは、如来を礼拝したてまつるなり。経巻にあひたてまつるは、如来にまみえたてまつるなり。経巻は如来舎利なり。かくのごとくなるゆゑに、舎利は此経なるべし。たとひ経巻はこれ舎利なりとしるといふとも、舎利はこれ経巻なりとしらずば、いまだ仏道にあらず。而今の諸法実相は経巻なり。人間・天上、海中・虚空、此土・他界、みなこれ実相なり、経巻なり、舎利なり。舎利を受持、読誦、解説、書写して開悟すべし。これ或従経巻なり。古仏舎利あり、今仏舎利あり、辟支仏舎利あり、転輪王舎利あり、獅子舎利あり。あるいは木仏舎利あり、繒仏舎利あり、あるいは人舎利あり。現在大宋国諸代の仏祖、いきたるとき舎利を現出せしむるあり。闍維ののち舎利を生ぜる、おほくあり。これみな経巻なり。

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、我本行二菩薩道一、所レ成寿命、今猶未レ尽、復

を礼拝し奉ることである。この経に逢い奉るのは、仏に逢い奉ることである。従ってこの経は仏骨に値い奉ることである。だから仏骨はこの経である。たとえ、この経が仏骨そのものであることを知るとしても、仏骨がこの経であることを知らなければ、未だ仏道を知ったとはいえないのである。

今の諸法実相とは、この経のことであると同時に、今のことであり、また自己のことでもある。

人間の世界、天上の世界、海中の世界、虚空の世界、この国土、他の国土、仏国土も、すべて是れ実相である。この経そのものであり、仏骨そのものである。この仏骨を受持し、読誦し、説き、書写して正覚を開くべきである。これが、或いは経巻に従うことである。

古仏の舎利（仏骨）があり、今仏の舎利がある。声聞の舎利があり、国王の舎利もあり、獅子王の舎利もある。或いは、木仏の舎利もあり、絵にかいた仏の舎利もあり、人々の舎利も現成するのである。また現在大宋国における諸代の仏祖方が生きていられた時の舎利の出現もあり、仏祖方のなくなられた後に、仏舎利の出現したことも多くあった。これらの凡ての仏舎利はみなこの経であるからである。即ち仏の全身であるからである。

釈迦牟尼仏が、大衆に告げていわれた。「私はもと、菩薩道を行じて、その功徳により私の寿命は、今なお永遠のものであって尽きない」と。

倍二上数一。

いま八斛四斗の舎利は、なほこれ仏寿なり。本行菩薩道の寿命は、三千大千世界のみにあらず、いくそばくなるべし。これ如来全身なり、これ経巻なり。

智積菩薩言、我見二釈迦如来一、於二無量劫一、難行苦行、積功累徳、求二菩薩道一、未二曾止息一。観二三千大千世界一、乃至無レ有下如二芥子一許、非中是菩薩捨身命処上。為二衆生一故。然後乃得レ成二菩提道一。

はかりしりぬ、この三千大千世界は、赤心一片なり、虚空一隻なり、如来全身なり。捨未捨にかかはるべからず。舎利は仏前仏後にあらず、仏とならべるにあらず。無量劫の難行苦行は、仏胎仏腹の活計消息なり、仏皮肉骨髄なり。すでに未曾止息といふ、仏にいたりてもいよいよ精進なり、大千界に化してもなほすすむるなり。全身の活計かくのごとし。

いまの無量の舎利（処胎経に仏滅後の仏舎利八斛四斗と記す）は、そのままに釈迦牟尼如来の永遠の寿命である。仏の寿命は敢て三千大千世界などと有限の量数でいうべきでない。全宇宙を超越したものであり、無量無辺である。これが仏の寿命全身である。これがこの経巻である。

智積菩薩が申された。

「私が、釈迦牟尼仏を見奉るのに、無量の過去において、行じ難き難行苦行を行ぜられ、功徳を、積み累ねられ、菩薩の道を求め給うことは、現在、仏となられてもなお未だ少しも怠ることなく修行しておられる。三千大千世界の極大から、芥子粒ほどの極小に至るまでの一切の世界は、菩薩が身命を捨てて、衆生済度の為に尽力される道場でない処はない。これはすべて、衆生済度の為である。このように、菩薩道を行じ給うた結実として、正覚を得られたのである」と（法華経、提婆達多品所載）。

これによって、私（道元禅師）は知った。この三千大千世界は赤心の一片であり、虚空は掌の中に収まるようなものであって、仏の全身である。五十年、百年の有限の身命、生死のものではない。身命を捨てる、捨てないに拘らないものであることを。

仏舎利は、仏の出現の前にはなくて、後に存在するというものではない。仏そのものが、仏舎利であり、前後に拘らず、仏の現前の今も、仏と並んで有る

とか、無いとかを論ずるものではない。無量の過去世に於ての難行苦行は、仏の全身の活躍であり、仏の生命の体験である。仏の皮、肉、骨、髄そのものである。

その難行苦行は、未だ一瞬も、やむことなく続いていると言われたのは、六年の苦行は遂に生命を失う直前に、何も与えられなかった。真理は生きとし生けるものの光明であることを自覚された釈尊は、苦行を捨てて、菩提樹下の禅定に入り、遂に仏と成られたにも拘らず、いよいよ益々精進されて、一瞬といえども、やむことはないのである。たとえ大千三千世界の衆生を悉く救い了っても、化すべき衆生が一人もなくなっても一歩も退かれないのである。

この消息こそ、如来全身の「はたらき」なのである。」

正法眼蔵如来全身第六十五

爾時寛元二年甲辰二月十五日、在二越州吉田県吉峯精舎一示衆。

弘安二年六月廿三日、在二永平禅寺衆寮一書二写之一。

正法眼蔵第六十五巻・如来全身

この時、寛元二年甲辰(きのえたつ)二月十五日、越前の国吉田郡吉峰寺に在って衆に示す

弘安二年六月二十三日、永平寺衆寮に在って之を書写する

正法眼蔵第六十六　三昧王三昧

驀然として尽界を超越して、仏祖の屋裏に太尊貴生なるは、結跏趺坐なり。外道魔党の頂𩕳を踏翻して、仏祖の堂奥に箇中人なることは、結跏趺坐なり。仏祖の極之極を超越するは、ただこの一法なり。このゆゑに、仏祖これをいとなみて、さらに余務あらず。

まさにしるべし、坐の尽界と余の尽界と、はるかにことなり。この道理をあきらめて、仏祖の発心・修行・菩提・涅槃を辦肯するなり。正当坐時は、尽界それ豎なるか、横なるかと参究す

ひたすら坐禅三昧に没入した達磨大師の面壁九年の勢いは、全世界を超越して仏祖の悟境の中に突入し、仏祖と共に肩を並べて少しも遜色のない面目である。この最大最高の境地を実現することのできるのは、世の中にただわが坐禅の超越的な体験の功徳があるのみである。この超越的な体験は外道や魔境の者の及ぶべきことではない。

だからこの坐禅の三昧(なりきる)、凡聖、迷悟の世界を超越した仏の境地となることは、この坐禅であり、更にこの仏の境地にさえも執われない絶対境を体験することが真の坐禅である。こういう道理であるから、歴代の諸仏祖は生涯この坐禅の中に生きて来られたのである。

ここに修行する大衆は、この仏祖の相を明らかに自己の相として究明すべきである。坐禅の世界と他の世界とでは、その境地には天地の隔りがある。ここの道理を明らめて仏祖の発心(仏道を求める心)、仏道の修行、菩提涅槃(悟り、解脱)の究明徹底に努力すべきである。

べし。正当坐時、その坐それいかん。翻巾斗なるか、活鱍鱍地なるか。思量か、不思量か。作か、無作か。坐裏に坐すや、身心裏に坐すや、坐裏・身心裏等を脱落して坐すや。恁麽の千端万端の参究あるべきなり。身の結跏趺坐すべし、心の結跏趺坐すべし、身心脱落の結跏趺坐すべし。

先師古仏云、参禅者、身心脱落也、祇管打坐始得。不要焼香・礼拝・念仏・修懺・看経。

あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦国に斉肩すくなし。打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたるまれなり。たとひ打坐

坐禅の時は「一切の存在そのものの正体は竪の一切の時間自体なのか、横の一切の空間なのか」を参究すべきである。坐禅の時の、その坐禅の境地とは何なのか、そこにはどんな自由の働きがあるのか、それは思量の境地なのか、不思量の境地なのか、これは不思量（思量を超えた絶対智・仏智）の境であるのではないか。そうだとすれば作（戒を保つ）か、無作（止悪行善の、功徳を具有する）かの二つをも超越している境であるのか、また坐禅の場所も坐っているその場所なのか、それとも身心一如の、身心脱落の坐であるのか。また坐っていることも、自己の身心も、他の一切を脱落して坐るのが坐禅であるのか。このように、坐禅の真理をいろいろ様々な立場から参究すべきである。身の坐禅をすべきである。心の坐禅をすべきである。身心脱落して坐禅すべきである。

先師如浄禅師の言葉に、

「参禅は身心脱落である。身心脱落はただひたすらに坐禅して始めて体得することができる。焼香、礼拝、念仏、修懺、看経を要しない」と（焼香、看経等の形式に執われてはならないということである）。

あきらかに仏祖の身心を抉り出して仏祖の身心と自己の身心が一になることが真実の坐禅であることを教え示されたのは、この四五百年間にはただ先師如浄禅師一人だけである。中国には先師と肩を並べる人は少い。坐禅が仏法であること、仏法は坐禅であることを明らめた人は少ない。たとえ坐禅を仏法であ

を仏法と体解すといふとも、打坐を打坐としれるいまだあらず。いはんや仏法を仏法と保任するあらんや。

しかあればすなはち、心の打坐あり、身の打坐とおなじからず。身の打坐あり、心の打坐とおなじからず。身心脱落の打坐あり、身心脱落の打坐とおなじからず。既得恁麼ならん、仏祖の行解相応なり。この念想観を保任すべし、この心意識を参究すべし。

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、若結二跏趺坐一、身心証二三昧一。威徳衆恭敬、如三日照二世界一。除二睡懶覆心一、身軽不二疲懈一、覚悟亦軽便。安坐如二龍蟠一。見レ画二跏趺坐一、魔王亦驚怖。何況証道人、安坐不二傾動一。

しかあれば、跏趺坐を画図せるを見聞するを、魔王なほおどろきうれへおそるるなり。いはんや真箇に跏趺坐せん、その功徳はかりつくすべからず。しかあればすなはち、よのつねに打坐

ると解る人があっても、坐禅を坐禅することが、即ち仏法であることを体得した人は先師の外にはない。ましてや仏法を仏法することを体験し護り続けて来た人々が先師の外にあろうか。

このようであるから、心の坐禅は、身の坐禅とは同じではない。身の坐禅は心の坐禅と同じではない。身心を脱落する坐禅がある。更に真実の身心脱落の坐禅の境は、この身心の脱落の坐禅という境地に執われない無一物の絶体境であるから、前の身心脱落の坐禅と同じではない。真実の身心脱落の境が自己に体験となれば、まことに仏祖の行解相応（仏の智と行が一つの体験となること）の体験であるということを、念想し意識して大いに参究すべきである。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて申された。

「若し結跏趺坐（坐禅）する時に、身心が坐禅三昧にはいると、その威徳に対しては人々のすべてが恭い尊敬するであろう。坐禅三昧の威徳は太陽が世界を照らすようなもので、怠慢の心、懶惰の心、煩悩の心をとり去って身心軽快となり、疲労懈怠もなくなり、悟りの心も明るくほがらかとなる。坐禅する姿は龍が蟠る姿に似ている。坐禅三昧の姿を見れば魔王も驚き怖れる。ましてや仏道を証った人の坐禅三昧の相は、それ以上に厳粛そのものである。仏道を証った人の坐禅は、山が崩れて来ても微動もしないくらいのものである」と。

このようであるから、画に描いた結跏趺坐の相を見ても魔王は驚いたり怖れ

する、福徳無量なり。

釈迦牟尼仏、告二大衆一言、以レ是故、結跏趺坐。復次如来世尊、教二諸弟子一応二如レ是坐一。或外道輩、或常翹足求道、或常立求道、或荷足求道。如レ是狂狷心、没二邪海一、形不二安穏一。以レ是故、仏教二弟子結跏趺坐直身坐一。何以故。直身心易レ正故。其身直坐、則心不レ懶。端心正意、繋念在レ前。若心馳散、若身傾動、摂レ之令レ還。欲レ証二三昧一、欲レ入二三昧一、種種馳念、種種散乱、皆悉摂レ之。如レ此修習、証二入三昧王三昧一。

あきらかにしりぬ、結跏趺坐、これ

たりするだろう。ましてや現前に結跏趺坐する時のその相の尊いこと、崇高なことは量り知ることはできない。このようであるから王三昧の坐禅の福徳は無量無辺である。

釈迦牟尼仏が大衆に告げて教え示された。「このような道理であるから、結跏趺坐すべきである」と。

また釈尊は坐禅を修するには必ず正しく坐禅せよと教え示された。外道の修行は、或るものは足を曲げて苦行して道を求め、或る者は常に立つ苦行をして道を求め、或る者は足をあげる苦行をして道を求める。このような狂人じみた邪悪な苦行は異端というべきである。それらの苦行を行う者の心は、徒らに邪見に落ち、身体は安らかでない。この理由から、釈尊は身体の正直な坐禅を弟子らに教え示し伝えられたのである。それは身体を真っ直にすると、心も正しく安静になり易い。正直な姿勢による坐禅は心の散乱、惰情を制御して、心意識を統一調整する働きをするのである。もし姿勢が動いたり、傾いたり、また心が散乱する場合は、姿勢を直して元の正しい姿勢に還らせるのである。坐禅の絶対境を体験しようとするなら、種々の雑念、様々な散乱の心などの一切の心を制御調整すべきである。このように坐禅し修証するのを「三昧王三昧」に入るというのである。

このことを明らかに知るべきである。結跏趺坐は三昧王三昧である。これが

三昧王三昧なり、これ証入なり。一切の三昧は、この王三昧の眷属なり。結跏趺坐は直身なり、直心なり、直身心なり。直仏祖なり、直修証なり。直頂𩕳なり、直命脈なり。

　いま人間の皮肉骨髄を結跏して、三昧中王三昧を結跏するなり。世尊つねに結跏趺坐を保任しまします。諸弟子にも結跏趺坐を正伝しまします、人天にも結跏趺坐ををしへましますなり。七仏正伝の心印、すなはちこれなり。

　釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しましまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴しましま す。あるいは三七日結跏趺坐、あるいは時間の跏坐、これ転妙法輪なり、これ一代の仏化なり、さらに虧欠せず。これすなはち黄巻朱軸なり。ほとけのほとけをみる、この時節なり。これ衆生成仏の正当恁麼時なり。

　初祖菩提達磨尊者、西来のはじめより、嵩岳少室峯少林寺にして面壁跏趺坐禅のあひだ、九白を経歴せり。それ

三昧王三昧の体験、修証である。一切の三昧は（そのことに成りきること）、この王三昧の親族である。結跏趺坐は直身（純一なこと）そのものである。直心そのものである。だから仏身心そのものである。仏祖そのものである。修証そのものである。仏の頂𩕳（頭）でもあり生命でもある。結跏趺坐は人間の身心を結跏して、三昧中の王三昧を結跏することである。

　世尊は常に結跏趺坐を保ち続けられた。諸の弟子にも結跏趺坐を正伝せられた。人間・天人に結跏趺坐を教え示されたのである。過去の七仏以来、正伝の仏道の根本精神はこの坐禅である。釈迦牟尼仏の菩提樹下の結跏趺坐は、五十小劫、六十劫、無量劫を経たもの（一切の時間を超越したもの）である。又は、三七、二十一日間の結跏趺坐も、或いは少時の結跏趺坐も崇高な無言の大法であり、釈尊一代の一大教化である。この転法輪である釈尊一代の教化は、要するに結跏趺坐にある。釈尊一代の教化は一切経にあるから結跏趺坐は即ち一切経でもある。仏が仏に相見するのは、この坐禅の時の外にはない。この坐禅こそ衆生が仏と成る「正にその時」なのである。

　初祖菩提達磨大師が、中国に西来されたその始めから、嵩山の少室峰の少林寺で、壁に向って九年間坐禅された。それから達磨大師によって仏道の根本で

より頂額眼睛、いまに震旦国に遍界せり。初祖の命脈、ただ結跏趺坐のみなり。初祖西来よりさきは、東土の衆生いまだかつて結跏趺坐をしらざりき、祖師西来よりのちこれをしれり。しかあればすなはち、一生万生、把尾収頭、不離叢林、昼夜祇管跏趺坐して余務あらざる、三昧王三昧なり。

正法眼蔵三昧王三昧第六十六

爾時寛元二年甲辰二月十五日、在㆓越宇吉峯精舎㆒示衆。

同夜同峯下侍者寮、書㆓写之㆒。懐弉

文応元年庚申初秋日、以㆓再治御本㆒校勘畢。

ある坐禅が中国の全体に伝えられたのである。

達磨初祖の生命は、ただ坐禅そのものである。初祖が中国に来られない以前には、中国の人々は結跏趺坐を知らなかったのであるが、大師の西来より後にこの坐禅を知るようになったのである。このような実情であるから、自分の一生はもとより、一万遍生れ変っても徹頭徹尾、叢林（禅の道場）をば離れることなく、昼も夜も、ただひたすらに結跏趺坐して他事を考えないのが三昧王三昧である。

正法眼蔵第六十六巻・三昧王三昧

この時寛元二年甲辰（きのえたつ）二月十五日、越前国吉峰寺に在りて衆に示す

同夜同峰下の侍者寮に於て之を書写す　懐弉

文応元年庚申（かのえさる）初秋日、再治御本を以て校勘し畢る

正法眼蔵第六十七　転法輪

先師天童古仏、上堂挙、世尊道、一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞。師拈云、既是世尊所説、未レ免三尽作二奇特商量一。天童則不レ然。一人発真帰源、乞児打二破飯椀一。

五祖山法演和尚道、一人発真帰源、十方虚空、築著磕著。

仏性法泰和尚道、一人発真帰源、十方虚空、只是十方虚空。

夾山圜悟禅師克勤和尚道、一人発真帰源、十方虚空、錦上添レ華。

大仏道、一人発真帰源、十方虚空、発真帰源。

先師如浄禅師が、上堂して教示せられた。

「世尊の御言葉に、ただ一人の人が真実に発心して仏道を成就した時は、十方世界は虚空となる。それは有情、非情の一切のものが同時に成道して、余るものは何物もないからである」と。

先師は、この首楞厳経（しゅりょうごんきょう）にある言句を取り上げて言われた。既にこのように世尊は、お説きになられたが、すべて世尊の勝れた説法は凡慮の到底及び難い所である。そこで、私ならばこう言う。「一人の人が、真実に発心して、仏道を体験したならば、乞食が、生命にもかえ難い唯一つの財産である飯茶椀をもぶちこわす」と。飯茶椀を打破するとは、生死透脱のことを言うのである。

五祖山法演和尚の語に「一人の人が、真実に発心して仏道を体験した時は、十方虚空の『ものごと』の、一つ一つが仏に帰する」と。

仏性法泰和尚の語に「一人の人が、真実に発心して仏道を体験したならば、十方虚空は、ただ是れ十方虚空になる。あるべき姿を、あるべきように現成す

いま挙するところの一人発真帰源、十方虚空、悉皆消殞は、首楞厳経のなかの道なり。この句、かつて数位の仏祖おなじく挙しきたれり。いまよりこの句、まことに仏祖骨髄なり、仏祖眼睛なり。しかいふこころは、首楞厳経一部十軸、あるいはこれを偽経といふ、あるいは偽経にあらずといふ。両説すでに往往よりいまにいたれり。旧訳あり、新訳ありといへども、疑著するところ、神龍年中の訳をうたがふなり。しかあれども、いますでに五祖の演和尚・仏性泰和尚・先師天童古仏、ともにこの句を挙しきたれり。ゆゑに

る」と。

夾山圜悟禅師克勤和尚の語に、「一人の人が、真実に発心して仏道を体験した時は、十方虚空は、錦上に花を添える、十方虚空の清浄を、更に清浄ならしめる」と。

私（道元禅師）ならば、こう言う。「一人の人が、真実に発心して仏道を体験した時は、十方虚空の『ものごと』も同時に、真実に発心して仏道を体験する」と。

いま、取り上げるところの「一人の人が真実に発心して仏道を体験する時は、十方世界の有情、非情が同時に成道（仏を現成する）して、余るものは何物もない」という言句は、首楞厳経の中の言句である（森羅万象の悉くが仏そのものとして現成する）。この言句は、以前に数代の仏祖が同じように挙げ示されている。

このように、この言句は、まことに仏祖の骨であり髄である。仏祖の活きた眼である。どのような理由でこのように言うのかと言えば、首楞厳経一部十巻を、或る人は偽経であると断じ、釈尊の説かれた経でなく、後世の人の作った経であると言い、或る人は偽経ではないと言う。この二つの説は、昔から対立して今に至っている。

この首楞厳経には旧訳と新訳とがあるが、疑問とされているのは、神龍年間

この句、すでに仏祖の法輪に転ぜられたり、仏祖法輪転なり。このゆゑに、この句すでに仏祖を転じ、この句すでに仏祖をとく。仏祖に転ぜられ、仏祖を転ずるがゆゑに、たとひ偽経なりとも、仏祖もし転挙しきたらば、真箇の仏経・祖経なり、親曾の仏祖法輪なり。たとひ瓦礫なりとも、たとひ黄葉なりとも、たとひ優曇華なりとも、たとひ金襴衣なりとも、仏祖すでに拈来すれば仏法輪なり、仏正法眼蔵なり。

しるべし、衆生もし超出成正覚すれば仏祖なり。仏祖の師資なり、仏祖の皮肉骨髄なり。さらに従来の兄弟衆生を兄弟とせず、仏祖これ兄弟なるがごとく、十軸の文句たとひ偽なりとも、而今の句は超出の句なり、仏句祖句なり、余文余句に群すべからず。たとひこの句は超越の句なりとも、一部の文句性相を仏言祖語に擬すべからず、参学眼睛とすべからず。

（唐・中宗・七〇五）に訳された新訳の方である。

然しながら、すでに五祖山法演和尚や、仏性法泰和尚や先師如浄等が、共にこの言句を挙げ示されて来たのである。この言句は、すでに仏祖の転法輪（説法）として現成して来たのである。この言句は、すでに、仏祖を転じ、仏祖を説法しているのである。

仏祖の説法に転ぜられ、仏祖も転ずるものであるから、たとえ偽経であったとしても、仏祖が取り上げて転ぜられる時には、本ものの仏経であり、祖経である。仏祖の経典そのものである。たとえ牆や壁、瓦や礫でも、たとえ木の葉でも、たとえ優曇華でも、たとえ錦の衣でも勝劣、貴賤はない、仏祖が取り上げられたならば、直ちにそれは仏の経典である。仏の正法眼蔵である。

知るべきである。衆生がもし、一切の煩悩の繋縛（障害）を超出し、正覚を成就したならば仏祖である。仏祖の師であり、弟子となるのである。仏祖の皮、肉、骨、髄そのものである。この時には、今まで兄弟であった人も兄弟ではない。衆生も兄弟ではなくなるのである。仏祖方は、すべて兄弟であると同じく首楞厳経一部十巻の言句は、たとえ偽作であったとしても、いまの言句は真偽を超克した句である。仏語であり、祖語である。その経の外の文、他の句と、同列に取り扱ってはならない。

たとえ、この文句が、超出の仏句であり、祖句であるとしても、首楞厳経一

而今の句を諸句に比論すべからざる道理おほかる、そのなかに、一端を挙拈すべし。いはゆる、転法輪は仏祖儀なり、仏祖いまだ不転法輪あらず。その転法輪の様子、あるいは声色を挙拈して声色を打失す、あるいは声色を跳脱して転法輪す。あるいは眼睛を抉出して転法輪す、あるいは拳頭を挙起して転法輪す。あるいは鼻孔をとり、あるいは虚空をとるところに、法輪自転なり。而今の句をとる、いましこれ明星をとり、鼻孔をとり、桃華をとり、虚空をとるすなはちなり。仏祖をとり、法輪をとるすなはちなり。この宗旨、あきらかに転法輪なり。

転法輪といふは、功夫参学して一生不離叢林なり、長連牀上に請益辦道す

部十巻の文句の一部を利用したからと言って、この経の本質或いはその表現を、仏言・祖言と比較して同様であると思ってはならない。参学の対象としてはならない。この文句は、その他の諸句とは比較にならない道理が数々あるが、その中のほんの一端を取り上げるに過ぎない。

仏道でいう説法とは、仏祖の当体、仏祖そのものである。仏祖にして、転法輪のない仏祖はない。その転法輪のありさまは、或る時は、声色即ち「ものごと」を取り上げて、「ものごと」の「とらわれ」から解脱させる。或る時は、声や形を超脱した声や形をもって、説法される。或る時は、眼睛を抉り出して説法される。或る時は、拳頭を、前に突き出して説法される。或る時は、鼻を取り上げて説法される。或る時は、虚空を取り上げて説法される。その説法は仏祖自体を転ずるのである。即ち今この文句を取り上げられたのは、いま明星を取り上げられたのであり、桃華を取り上げられたのであり、虚空を取り上げられたのであり、仏祖を取り上げられたのであり、法輪を取り上げられたのである。

この言句が、仏祖そのものであり、仏祖の働きである道理が、明らかに、説法であるのである。

転法輪ということは、修行し、参学し、一生涯叢林を離れないことである。坐禅堂に坐禅し、正師に教えを乞い、仏道を成就することである。

るをいふ。

正法眼蔵転法輪第六十七

爾時寛元二年甲辰二月二十七日、在㆓越宇吉峯精舎㆒示衆。

同三月一日、在㆓同精舎侍者寮㆒書㆓写之㆒。

後以㆓御再治本㆒校勘、書㆓写之㆒畢。

正法眼蔵第六十七巻・転法輪

この時、寛元二年甲辰（きのえたつ）二月二十七日、越前国吉峰寺に在って衆に示す

同三月一日、同寺侍者寮に在って之を書写す

後御再治本を以て校勘し、書写し畢る

正法眼蔵第六十八　大修行

洪州百丈山大智禅師、（嗣ニ馬祖一。諱懐海、）凡参次、有ニ一老人一、常随レ衆聴法。大衆若退、老人亦退。忽一日不レ退。師遂問、「面前立者、復是何人。」老人対云、「某甲是非人也。於ニ過去迦葉仏時一、曾住ニ此山一。因学人問、大修行底人、還落ニ因果一也無。某甲答レ他云、不落因果。後五百生、堕ニ野狐身一。今請和尚代ニ一転語一、貴脱ニ野狐身一。」遂問云、「大修行底人、還落ニ因果一也無。」師云、「不昧因果。」老人於ニ言下一大悟、作礼云、「某甲已脱ニ野狐身一、住ニ在山後一。敢告ニ和尚一、乞依ニ亡僧事例一。」師令ニ維那白槌告一レ衆云、「食後送ニ亡僧一。」大衆言議、「一衆皆安、涅槃堂又無ニ病人一、何故如レ

洪州百丈山大智禅師（馬祖道一禅師の法嗣。名は、懐海）の修行の道場に、いつも大衆（修行者）の外に一人の老人が交っていた。大衆と共に熱心に説法を聞き、大衆の退出時には、老人もまた退出するのを常としていた。ところが或る日、大衆が退出しても老人はそのまま残っていた。そこで、百丈禅師が、不審に思ってたずねられた。

「そこに立っているお前は誰か」と。

「実は人間ではありません、ずっと昔、釈尊以前におられた七仏の一人の迦葉仏の時に、この百丈山に住持として住んでいたものであります。或る時、私の門下の僧が、大修行を成就した人は、因果の法則の支配を受けるでしょうか、受けないでしょうかと問いました。私は、因果の法則を受けることはないと答えたのです。私は因果の法則を否定した咎によってその後、五百年の間、このように野狐となって迷い苦しみ、うろうろしています。あなたさまにお願いしたいことは、昔この山の住持だった私に代って、今の野狐身が昔の私に再生す

是。」食後只見下師領レ衆、至二山後巖下一、以レ杖指中出一死野狐上。乃依レ法火葬。師、至晩上堂、挙二前因縁一。黄檗便問、「古人錯対一転語、堕二五百生野狐身一。転転不錯、合レ作二箇什麼一。」師云、「近前来、与レ儞道。」檗遂近前、与二師一掌。師拍手笑云、「将為胡鬚赤、更有二赤鬚胡一。」

ることのできる引導の一転語（身を転ずる功徳となる語句）を、お与え下さい。その貴い一転語によって、この野狐身を脱することができますよう、お願いします」と救いを乞うた。そして更にまた問うた。

「大修行を完了した人は、因果の法則に支配されるのでしょうか。されないのでしょうか」と。

禅師は力ある声で「因果の真理は、明々白々で何ら昧ますものはない」と、一転語を授けた。

老人は、この一転語によって大悟することができた。その時、老人は百丈禅師に礼拝した。そして感謝して言った。

「私は今、お蔭さまで、野狐身を脱することができました。そこで、も一つお願いがあります。それは、今私の住いはこの山の後ですが、どうか、私を、この山の住僧がなくなった先例に慣って葬儀して頂きたいと思います。どうかお慈悲をもってお願い致します」

と乞うた。禅師は、この願いを承知して、維那（大衆の教導の世話をする役僧）に命じて、白槌を打たせ（八角の木製の槌を握り、八角の砧、高さ三四尺、径四五寸の表面を打つ）、大衆を集めて、一同に公告せられた。

「食後に、亡僧（死んだ僧）の葬儀をとり行う」と。

大衆はこの公告を聞いて不思議に思った。現在、大衆は一同みな元気に修行

していて病舎に病人はいない。それに「葬式を行う」との公告を訝りながら僧堂の内廊下に集った。

食後、百丈禅師は、大衆を引き連れて、山の後の岩の下に行き、杖で一匹の野狐の死骸を指し示し、住僧を葬う法規通りに、極めておごそかにとり行われた後、火葬に付せられたのを、大衆は目のあたりに見た。

禅師はその夜、法堂に上られて、当日の野狐の火葬の因縁を話された。

その時、黄檗希運禅師が問うた。

「老人が誤って因果の法則に支配されないという、一転語を修行僧に答えた為に、五百生の間、人身に生れることを得ず野狐になったということですが、もし一転語が誤りでなかったならば、何になったでしょうか」と。

百丈禅師は、黄檗に言われた。

「近くへ来い、お前の為に教えてやろう」と言われた時、黄檗は、禅師のそば近くへ進んだ。そして師の横顔を大きな掌で、ピシャリと一つ打った。

百丈禅師は、手をたたいて笑って言われた。

「外国人の鬚は赤いと思っていたのに、赤い鬚は外国人でもあるんだな」

と（不落因果と、不昧因果とは、同じものでありながら異なり、異なるものでありながら同じであることを、百丈禅師は、胡鬚赤、赤鬚胡と言われたのである）。

今、この現実の野狐の因果についての公案（法則）、これが大修行である。即

而今現成の公案、これ大修行なり。

老人道のごときは、過去迦葉仏のとき、洪州百丈山あり。これ現成の一転語なり。かくのごとくなりといへども、過去迦葉仏時の百丈山と、現在釈迦牟尼仏時の百丈山と、一にあらず、異にあらず。前三三にあらず、後三三にあらず。過去の百丈山、きたりて而今の百丈山となれるにあらず、いまの百丈山、さきだちて迦葉仏時の百丈山にあらざれども、曾住此山の公案あり。為学人道、それ今百丈の為老人道のごとし。因学人問、それ今老人問のごとし。挙一不得挙二、放過一著、落在第二なり。

過去学人問、過去百丈山の大修行底人、還落因果也無。この問まことに卒

ち因果の大法則を明らめることである。先の老人の言う過去仏の、迦葉仏の時に、既に洪州百丈山があり、釈迦牟尼仏在世の時にも洪州百丈山があるということである。これが大修行現成の一転語である。不落因果即不昧因果であり、赤鬚胡即胡鬚赤である（胡は外国人）。

だから過去仏迦葉仏の出現時の百丈山と、釈迦牟尼仏の現成の時の百丈山とは、一つのものではなく、また異なったものでもない。また、一切のものごとや、一切の時ではない。過去の百丈山がやって来て、現在の百丈山となったのでもない。また今の百丈山が時を超越して、迦葉仏の出現時の百丈山となったのではないけれども「かつて、この山に住む」ということが、因果の不動の真理である。

老人の言葉の「修行僧の為に言う」というのは、そのまま今、百丈禅師が、この「老人の為に言う」言葉である。「或る時に修行僧が問う」という言葉は、そのまま今、老人の問いの言葉と同じである。一にして二、二にして一である。同一にして異なり、異なっていて同一であるのである。第一義諦、即ち真理（証契）の体験を、ゆるがせにすれば、たちまちに第二義（迷い）諦に落ちるのである。

過去の修行僧が前の老人に問うた「過去百丈山の大修行を成就した人は、因果の法則に支配されますか、されませんか」という問いは、軽卒に考え、簡単

爾に容易会すべからず。そのゆゑは、後漢永平のなかに、仏法東漸よりのち、梁代普通のなか、祖師西来ののち、はじめて老野狐の道より、過去の学人問をきく。これよりさきは、いまだあらざるところなり。しかあれば、まれにきくといふべし。大修行を摸得するに、これ大因果なり。この因果、かならず円因満果なるがゆゑに、いまだかつて落不落の論あらず、昧不昧の道あらず。不落因果もしあやまりならば、不昧因果もあやまりなるべし。将錯就錯すといへども、堕野狐身あり、脱野狐身あり。不落因果、たとひ迦葉仏時にはあやまりなりとも、釈迦仏時はあやまりにあらざる道理もあり。不昧因果、たとひ現在釈迦仏のときは脱野狐身すとも、迦葉仏時しかあらざる道理も現成すべきなり。

に理解してはならない、慎重に参究すべきである。その理由は、後漢の永平年間に、仏法がインドから中国に渡来して後、更に梁の時代に達磨大師が、中国に渡来されて後に、始めてこの老野狐の口から「過去の修行僧の、大修行人は因果に落ちるか落ちぬか」の問いを聞くことができたからである。この話は、これ以前には未だかつて無かった話である。従って稀に聞く公案であると言うことができるのである。

大修行を体験することは、大修行そのこと自らが大因果である。この因果は、必ず因も円満に現成して、果もまた円満に現成して、蔵れるところは一つもない。即ち、因果の道理は歴然として現成し、少しも昧まさず、明歴々である。だからいまだかつて、因果に落ちる落ちないの論が錯りであるとすると、因果を昧まさない論も錯りである。錯りの上に錯りを重ねると言うべきである。けれども、その錯り、そのこともまた真理である。煩悩によって煩悩を断ち切るのが、仏道の煩悩即菩提の真理であるからである。

だから不落因果という言葉を「錯り」とすれば、その錯りの中に、野狐身に随落することもあり、野狐身を解脱することもあるのである。不落因果が、たとえ迦葉仏の出現の時には「錯り」であっても、釈迦牟尼仏の出現の時には「錯り」ではない道理もあるのである。不昧因果の「錯り」によって、たとえ釈迦牟尼仏の出現の時には野狐身を解脱するとしても、迦葉仏の出現の時には

老人道の後五百生堕野狐身は、作麽生是堕野狐身。さきより野狐ありて、先百丈をまねきおとさしむるにあらず。先百丈もとより野狐なるべからず。先百丈の精魂いでて野狐皮袋に撞入すといふは外道なり。野狐きたりて先百丈を呑却すべからず。もし先百丈さらに野狐となるといはば、まづ脱先百丈身あるべし、のちに堕野狐身すべきなり、以百丈山換野狐身なるべからず。因果のいかでかしかあらん。因果の本有にあらず、始起にあらず。因果のいたづらなるありて人をまつことなし。たとひ不落因果の祗対たとひあやまれりとも、かならず野狐身に堕すべからず。学人の問著を錯対する業因によりて、野狐身に堕すること必然ならば、近来ある臨済・徳山、およびかの門人等、いく千万枚の野狐にか堕在せん。そのほか二三百年来の杜撰長老等、そこばくの野狐ならん。しかあれども、堕野狐せりときこえず。おほか

野狐身に堕落する道理も現成するのである。

老人の言う「後の五百生に於いて、野狐身に堕落する」との、その野狐身に堕落するというのは、どのようなことを言うのであろうか。この老人が、百丈山の住持であった以前より野狐がいて、この百丈山の先住たる老人を野狐身に堕落させたのではない。この百丈山の先住が、もとより野狐であるはずはない。百丈山の先住の精魂が、その身体から出て、野狐の身体に入ったと言うならば、これは外道の見解である。野狐が来て百丈山の先住を呑却したのでもない。

もし、百丈山の先住が、更に野狐となると言うならば、先に、百丈山の先住たる身の離脱があるはずである。その後に野狐身に堕落するはずである。百丈山が野狐身に変ずるはずはない。因果の道理が、どうしてこのようなことがあろうか。

因果の道理は、本来、具体的な存在として有るものではない、また、今、始めて出来たものでもない。因果の不思議な徒らな力が現成して、人に作用するということでもない。

たとえ、不落因果と答えたことが錯りであったとしても、必ず野狐身に堕落するなどということはない。

修行僧の問いに対しての答えが、錯りであり、そのことの原因によって、野

らば見聞にもあまるべきなり。あやまらずもあるらんといふつべしといへども、不落因果よりもはなはだしき胡乱答話のみおほし。仏法の辺におくべからざるもおほきなり。参学眼ありてしるべきなり、未具眼はわきまふべからず。

しかあればしりぬ、あしく祗対するによりて野狐身となり、よく祗対するによりて野狐身とならずといふべからず。この因縁のなかに、脱野狐身ののちいかなりといはず。さだめて皮袋につつめる真珠あるべきなり。

しかあるに、すべていまだ仏法を見聞せざるともがらいはく、野狐を脱しをはりぬれば、本覚の性海に帰するなり。迷妄によりてしばらく野狐に堕生

狐身に落ちることが必然だとするなら、近頃の臨済禅師や徳山和尚とその門人どもは、幾千万匹の野狐に堕落するか数えきれないであろう。その外にも、近頃、二三百年来の杜撰の長老連中もまた、数限りなく野狐となるであろう。しかしながら、そのような徒輩も、野狐身に堕落したという話は聞いたことがない。もしそのような話が多くあれば、当然、見たり聞いたりするはずである。

このような徒輩の中には「錯り」のない者もあるであろうと、言うかも知れないが、多くの者達は、この老人の不落因果の答えよりも甚しい「錯り」、曖昧な答えばかりである。仏法を参学する者の風上にもおけないような者も多くいるのである。

この道理を、参学の眼を開いて参究すべきである。参学の浅い者は、この道理を了解することはできない。これによって知ることは、誤って「不落因果」と答えたから、野狐身に堕落するとか、よい答えをしたから野狐身に堕落しないなどと言ってはならない。この野狐話の因果の中には、野狐身を解脱した後に、どうなるかとは言及していないが、必ずこの野狐身の中に、不落、不昧を超越した真理、即ち因果の道理があるべきである。

このようであるにも拘らず、すべて未だ仏法の道理を体験しないものらの言うのに「野狐身を、解脱し了るならば、本来具有する本覚（仏心）の本源に帰るのである。迷妄によって、しばらくの間、野狐身に落ちているが、大悟すれ

すといへども、大悟すれば、野狐身はすでに本性に帰するなり。
　これは外道の本我にかへるといふ義なり、さらに仏法にあらず。もし野狐は本性にあらず、野狐に本覚なしといふは、仏法にあらず。大悟すれば野狐身ははなれぬ、すてつるといはば、野狐の大悟にあらず、閑野狐なるべし。しかいふべからざるなり。
　今百丈の一転語によりて、先百丈五百生の野狐、たちまちに脱野狐すといふ。この道理あきらむべし。もし傍観の一転語すれば、傍観脱野狐身すといはば、従来のあひだ、山河大地、いく一転語となく、おほくの一転語しきりなるべし。しかあれども、従来いまだ脱野狐身せず、いまの百丈の一転語に脱野狐身す。これ疑殺古先なり。山河大地いまだ一転語せずといはば、今百丈つひに開口のところなからん。

ば野狐身を真に離脱して本性に帰着することができる」と。
　この考えは外道の見解である、本我に帰るという意であって、決して仏法ではない。もし野狐には本性がない、野狐には本覚がないと言うならば、これも仏法ではない。大悟すれば野狐身を離れないし、捨てると言うならば野狐の大悟ではない。この野狐は、仏法とは関りのない、閑野狐というべきである。仏法ではこのように言うことは無いのである。
　百丈山の今の住持、大智禅師の一転語によって、百丈山の先住持の五百生の野狐が、たちまちに野狐身を解脱することができたという道理を明らめるべきである。もし傍観者の今百丈が「不昧因果」と一転語を下せば、先百丈が野狐身を解脱するという因果の道理が真理であるというならば、果して如何であろうか。従来山河大地は今百丈の一転語の以前に多くの一転語を盛んに与えたことであろう。このことは、宇宙に於ける因果不昧の事実に於ける無数の一転語である。しかし今までは野狐身を離脱することができなかったが、百丈山の現住持の一転語で野狐身を離脱することができたのである。この話について私（道元）は、先百丈の老人や、今百丈大智禅師の言葉を疑わざるを得ない。先百丈の五百生の間、山河大地が未だかつて一転語しないと言うならば、今百丈禅師も一転語を下す理由はないであろう。だから一転語を下すことはなかった

また往往の古徳、おほく不落不昧の道おなじく道是なるといふを競頭道とせり。しかあれども、いまだ不落不昧の語脈に体達せず。かるがゆゑに、堕野狐身の皮肉骨髄を参ぜず、脱野狐身の皮肉骨髄を参ぜず。頭正あらざれば、尾正いまだし。老人道の後五百生堕野狐身、なにかこれ能堕、なにかこれ所堕なる。正当堕野狐身のとき、従来の尽界、いまいかなる形段かある。不落因果の語脈、なにとしてか五百枚なる。いま山後巌下の一条皮、那裏得来なりとかせん。不落因果の道は堕野狐身なり、不昧因果の聞は脱野狐身なり。堕脱ありといへども、なほこれ野狐の因果なり。

ろうと言うべきである。と言うのに一転語を下したと言うからは、山河大地の一転語は無始以来、また未来永遠に下されていることは当然である。その無限に下されている一転語の中に、脱野狐身の因果不昧の現成を見たことは如何なることか、心して参学すべきである。

　百丈以後の古来の古徳は、不落因果、不昧因果の道理が、同じく真理そのものであることを、二つの方面から言ったに過ぎないとしている。しかしながら、いまだ不落、不昧の言葉の真義を体験しないから、野狐身に堕落した、その野狐身の皮、肉、骨、髄を参学していない。また、野狐身を解脱したその野狐身の皮、肉、骨、髄を参学していない、つまり、はじめが正しくなければ、終りも当然正しくない。

　老人の言う「後の五百生の間、野狐身に堕落した」という、その堕落は、どうして堕落したのか、どうして堕落させられたのか、また野狐身に堕ちた五百生来のその世界の様相はどのようなものであったろうか。

　「因果に落ちない」と言う老人の言葉がどうして五百生の狐身に落ちたのであるのか。いま、山後の岩かげの下の一枚の野狐の皮は、どこから持って来たのか。先百丈の不落因果の一言は野狐身に堕落し、今百丈の不昧因果の一言を聞くことは、野狐身の離脱である。野狐身に堕落、野狐身の離脱があるということもなお、これは共に野狐身としての因果の道理に違うことではない。

しかあるに、古来いはく、不落因果は撥無因果に相似の道なるがゆゑに墮墜すといふ。この道、その宗旨なし、くらき人のいふところなり。たとひ先百丈ちなみありて不落因果と道取すとも、大修行の瞞他不得なるあり、撥無因果なるべからず。またいはく、不昧因果は因果にくらからずといふは、大修行は超脱の因果なるがゆゑに脱野狐身すといふ。まことにこれ八九成の参学眼なり。しかありといへども、迦葉仏時、曾住此山、釈迦仏時、今住此山。曾身今身、日面月面、遮野狐精、現野狐精するなり。

このようであるにも拘らず、古来言われていることは、不落因果は、因果の法則の否定によく似た説であるから、野狐身に落ちるのであるというのである。この言葉は、因果の道理ではない。因果の道理に昧い人の説である。たとえ、先百丈が理由があって、不落因果と言うたとしても、それは大修行の人の因果の道理を体験した立場から答えたのであるから、修行僧らを瞞着したのではないと言うべきである。従って、因果の法則の否定ではない。また他の古人が言うのは、不昧因果は因果の道理に昧くないこと、即ち因果の道理の肯定とは、大修行は因果の道理を超脱した境地であるから、不昧因果という一言で野狐身を離脱することができたと言うのである。しかしこれも完全な説ではない。未だ徹底した参学眼を具えていない人の説である。

このようであるから、迦葉仏の出世の時に、先百丈がこの百丈山に住持し、釈迦牟尼仏の出世の時、今百丈がこの百丈山に住持するということは、過去身と現在身、日面、月面とである。即ち裏面と表面とのように全く同一のものであり、昔日の野狐の精と、今時の野狐の精とは、全く相等しいものである。蔵身の野狐の精が、現身の野狐の精となるに過ぎない。

野狐いかにしてか五百生の生をしらん。もし野狐の知をもちゐて五百生をしるといはば、野狐の知、いまだ一生の事を尽知せず、一生いまだ野狐皮に

このように、野狐は、所詮野狐であって、どうして五百生を知ることがあろうか。もしも、野狐の知をもってして五百生の生を知るというならば、そのような道理のあるはずはない。何故なれば、野狐の知は、未だ一生の事すら全部

撞入するにあらず。野狐はかならず五百生の堕を知取する公案現成するなり。一生の生を尽知せず、しることあり、しらざることあり。もし身知ともに生滅せずば、五百生を算数すべからず。算数することあたはずば、五百生の言、それ虚説なるべし。もし野狐の知にあらざる知をもちゐてしるといはば、野狐のしるにあらず。たれ人か野狐のためにこれを代知せん。知不知の通路すべてなくば、堕野狐身といふべからず。堕野狐身せずば、脱野狐身あるべからず。堕脱ともになくば、先百丈あるべからず。先百丈なくば、今百丈あるべからず。みだりにゆるすべからず、かくのごとく参詳すべきなり。この宗旨を挙拈して、梁・陳・隋・唐・宋のあひだにままにきこゆる謬説、ともに勘破すべきなり。

のことは知っていない。その一生を知り尽くす知が、野狐の皮袋の中に入る道理はない。それにも拘らず、野狐が必ず五百生の生を知るという野狐は、尋常の野狐ではなく、菩薩の大修行を成就した野狐であるから、必ず五百生の堕落を知る野狐である。即ち大修行という真理の現成である。

一生の生を尽く知らず、即ち知っていることもあり知らないこともありという知は、尋常の野狐の知である。もし身も知も共に生滅を解脱して、仏身、仏知を得なければ、五百生の生を数えることはできない。数えることができなければ、五百生の言は「うそ」の言葉でもあろう。

もし、野狐の知ではない知を使用して知ると言うならば、それは野狐が知ったのではない。何人かが野狐の為に代って知ったのであろうか。そのようなことはない。知、不知の通路、即ち知、不知を解脱する路が全てなければ、野狐身に堕ちるとか堕ちないということも知、不知であるから、堕野狐身ということもない。野狐身に堕ちなければ、野狐身を離脱することもない。堕落、離脱ともになければ、先百丈もない。先百丈がなければ今百丈もない。

このように、一切無しとするならば、この野狐を、因果の道理を明らめたものとみだりに許すことはできない。このように詳しく参学しなければならないのである。この道理を取り上げて、梁、陳、隋、唐、宋の時代に於て、時々聞えて来る謬った説を、看破すべきである。

老非人また今百丈に告していはく、乞依亡僧事例。この道、しかあるべからず。百丈よりこのかた、そこばくの善知識、この道を疑著せず、おどろかず。その宗趣は、死野狐いかにしてか亡僧ならん。得戒なし、夏臘なし。威儀なし、僧宗なし。かくのごとくなる物類、みだりに亡僧の事例に依行せば、未出家の何人死、ともに亡僧の例に準ずべきならん。死優婆塞・死優婆夷、もし請することあらば、死野狐のごとく亡僧の事例に依準すべし。依例をもとむるに、あらず、きかず、仏道にその事例を正伝せず。おこなはんとおもふとも、かなふべからず。いま百丈の依法火葬すといふ、これあきらかならず、おそらくはあやまりなり。しるべし、亡僧の事例は、入涅槃堂の功夫より、到菩提園の辧道におよぶまで、みな事例ありてみだりならず。巌下の死野狐、たとひ先百丈の自称すとも、いかでか大僧の行李あらん、仏祖の骨髄あらん。たれか先百丈なること

また、野狐の精の変化である老人が、今の百丈山の住持たる大智禅師に乞うて、私の葬儀を、この山の住持としての正式の事例に慣って執行して頂きたいと希望する言葉も、妥当ではない。

然るに、百丈禅師以来の幾多の善知識も、この言葉を疑問としたり驚いたりはしていない。その根本の理由は、死んだ野狐がどうして、亡僧と同じであろうか。

何故かと言えば、野狐は、僧としての受戒もしないし、夏安居の修行もしていない。出家としての行住坐臥の仏行威儀もない。僧としての権威もない。このような畜類を、無益に亡僧の事例にならって、葬儀をすることになれば、出家の外の一般の人々が死んでも、同じように出家の葬儀にならうべきであることになる。男の信者や、女の信者達の葬儀を、この人達が生前に希望さえすれば、野狐の葬儀のように、僧侶の事例にならって葬儀を執行しなければならない。今までにこのような例を求めても、あるはずもなく、また聞いたこともない。仏道にはそのような事例を正伝していないから、行おうと思っても行いようがない。

今、百丈禅師が、法の通りに火葬にせられたと言うことは、どのような法であるか明らかでない。おそらくは誤りであろう。

ここの修行者たちの知らねばならぬことは、僧の葬儀の事例は、病舎に入る

を証拠する。いたづらに野狐精の変怪をまことなりとして、仏祖の法儀を軽慢すべからず。

仏祖の児孫としては、仏祖の法儀をおもくすべきなり。百丈のごとく、請するにまかすることなかれ。一事一法もあひがたきなり。世俗にひかれ、人情にひかれざるべし。この日本国のごとくは、仏儀祖儀あひがたく、ききがたかりしなり。而今まれにもきくことあり、みることあらば、ふかく髻珠よりもおもく崇重すべきなり。無福のともがら、尊崇の信心あつからず。あはれむべし、それ事の軽重を、かつて

には入るべき作法があり、埋葬場に運ぶについても、その運び方に於ても、厳粛な威儀と先例があって、凡て整然とした規律に従って少しも乱すことは許されないのである。巌の下の野狐の屍が、たとえ元百丈の先住であったと自称しても、どうして五年十年の修行を積んだ僧の行跡があろうか。仏祖の骨髄を体験していようか。

また何人が、この人を百丈山の先住持人であることを証明するであろうか。何人も、証明することはできないであろう。

無益にも、野狐の精の化身の言うことを真実として、仏祖の作法、威儀を軽んじ、あなどってはならない。

仏祖の子孫である者は、仏祖の法儀を重んじなければならない。従って、百丈禅師のように、願いにまかせてはならない。この世に於ては、仏法の一事、一法といっても、仲々逢うことのできることはむずかしい。俗世間の習慣に心を引かれたり、人情に心を引かれて、仏祖の威儀をゆるがせにしてはならない。

この日本国のように辺鄙な国は、仏祖の作法、仏祖の威儀に逢うことは至難であり、またその教えを聞くことを得るのも至難であった。しかし、現今は稀ではあるが、聞くことができるから、仏法を見聞した時には、天下無比の宝珠よりも、深く、重く、大切にして崇め、尊ぶべきである。

いまだしらざるによりてなり。五百歳の智なし、一千年の智なきによりてなり。

しかありといふとも、自己をはげますべし、他己をすすむべし。一礼拝なりとも、一端坐なりとも、仏祖より正伝することあらば、ふかくあひがたきにあふ、大慶快をなすべし、大福徳を懽喜すべし。このこころなからんともがら、千仏の出世にあふとも、一功徳あるべからず、一得益あるべからず、いたづらに附仏法の外道なるべし。くちに仏法をまなぶに相似なりとも、くちに仏法をとくに証実あるべからず。

しかあればすなはち、たとひ国王・大臣なりとも、たとひ梵天・釈天なりとも、未作僧のともがら、きたりて亡僧の事例を請せんに、さらに聴許(ちゃうきょ)することなかれ。出家受戒し、大僧となり

しかしながら、恵まれない不幸の人々は、この仏道を尊び、崇める信仰心が極めて少ない。そのわけは仏法の価値を、いまだ少しも知らないからである。五百年、一千年の未来に達観する智慧がないからである。まことに遺憾なことと言うべきである。

このようではあるが、自己を励まして仏道の修行を成就すべきである。他人にすすめて仏道の修行を成就すべきである。

たとえ礼拝一つでも、坐禅一つでも、仏祖より正伝の仏法であるならば、深く、逢い難き仏法に逢うという大きな歓びを、尊ぶべきである。この大きな福徳を得たことを歓喜し感謝すべきである。この心のない人々は、たとえ千仏の出世に逢うことができたとしても一つの功徳もない。一つの利益もない。無益にも仏法の真似事をしている仏法の外道であろう。その人々の言説によれば、仏法を学ぶに似ているが、ただ口先だけで仏道を説いているのみでは、仏道の修行も悟りもあり得ない。仏道の仏道としての価値は、仏道の行にある。体験それ自体にある。

仏道はこのような貴いものであるから、国王・大臣でも、たとえ梵天王、帝釈天王であっても、未出家の人々が、亡僧の事例にならって葬儀を執行して頂きたいと願っても、絶対に聴許してはならない。出家し、受戒し、五年十年の修行を積んだ僧となってから、そのように言って来なさいと答えるべきである。

てきたるべしと答すべし。三界の業報を愛惜して、三宝の尊位を願求せざらんともがら、たとひ千枚の死皮袋を拈来して、亡僧の事例をけがしやぶるとも、さらにこれ、をかしのはなはだしきなり、功徳となるべからず。もし仏法の功徳を結良縁せんとおもはば、すみやかに仏法によりて出家受戒し、大僧となるべし。

今百丈、至晩上堂、挙前因縁。この挙底の道理、もとも未審なり、作麼生挙ならん。老人すでに五百生来のをはり、脱従来身といふがごとし。いまいふ五百生、そのかず人間のごとく算取すべきか、野狐道のごとく算取すべきか、仏道のごとく算数するか。いはんや老野狐の眼睛、いかでか百丈を覷見することあらん。野狐に覷見せらるるは野狐精なるべし、百丈に覷見せらるるは仏祖なり。このゆゑに、

人々の現実の生活の「あらゆる行為とその結果」を愛惜して、仏法の三宝、即ち仏宝、法宝、僧宝の尊さを信じ、求めることを願わない人々が、たとえ千枚の野狐の皮を持って来て、亡僧の事例を破ったとしても、これは最悪の仏道の冒瀆であって、一つも功徳となることはない。

もし、仏道の功徳を成就する因縁を結ぼうと思ったならば、一日も早く仏道に従って出家し受戒して、修行僧となるべきである。

いま百丈禅師が、夜になって説法の座に上り、百丈山先住持人の因縁を挙示せられたとあるが、この挙示の道理は、最も不審である。何故の挙示であろうか。理解に苦しむのである。

この挙示は、老人が既に五百生の野狐身を終了して、今までの野狐身を離脱したことを取り挙げて教示されたようであるが、今、百丈禅師の言う五百生とは、人間の五百生の如く数えるのか、野狐道の五百生として数えるのか、仏道の五百生として法の如くに数えるのか。何の五百生のことを言うのであろうか。ましてや、老野狐の眼では、どうして今の百丈禅師の全容を知ることができようか。野狐がいま、百丈禅師を見ることができたとすれば、今の百丈禅師は、野狐の精であるということになる。野狐を知る者は野狐であり、百丈を知る者は仏祖である。

枯木禅師法成和尚、頌曰、百丈親曾見野狐、為レ渠参請太心麤、而今敢問二諸参学一、吐得狐涎尽也無。

しかあれば、野狐は百丈親曾眼睛なり。吐得狐涎たとひ半分なりとも、出広長舌、代一転語なり。正当恁麼時、脱野狐身、脱百丈身、脱老非人身、脱尽界身なり。

この故に、枯木禅師法成和尚（宋の人、嘉興崇徳に生る。芙蓉道楷に印可をうく、東京の浄因寺の住持、寂年不明、嗣に天封子帰がある）の頌に、

「百丈、親しく曾って、野狐を見る。渠が為に、参請して、太だ、心麤なり、而今、敢えて、諸参学に問う、吐き得たり、狐涎、尽くすや無や」とある。

（今百丈が、先百丈であった野狐の変化身を徹見せられ、野狐の為に、願いに応じて亡僧の事例に準じて火葬にせられたことは、甚だお粗末極まる醜態であったが、諸参学者たる諸君は、野狐のよだれを吐き尽くしたかどうか。野狐の涎を掃蕩し、払拭することができなければ、到底因果の道理を体得し、これを透脱する大修行の道理は解らないであろう）。

このようであるから、枯木は百丈が親しく野狐を見ると言われるが、その親しくかつて見るという、その眼こそ野狐と百丈とを一つに見るのであるから、その時、野狐も親しく百丈に相見して彼此一体である。だから、野狐は百丈禅師の眼睛である。全生命である。であるから、野狐の涎を吐き出すことが、たとえ半分であっても（全体を予想しての半分の故に全部を意味する）、それは大説法である。また代りの一転語でもある。

野狐が、百丈禅師と相見のその時に、野狐は、野狐身を脱して、百丈身を脱し、一老非人身を脱し、全宇宙身を解脱するのである。そこで、黄檗が百丈禅師に問うた。

黄檗便問、古人錯対一転語、堕五百生野狐身、転転不錯、合作箇什麼。

いまこの問、これ仏祖道現成なり。南岳下の尊宿のなかに、黄檗のごとくなるは、さきにもいまだあらず、のちにもなし。しかあれども、老人もいまだいはず、錯対学人と。百丈もいまだいはず、錯対せりけると。なにとしてかいま黄檗みだりにいふ、古人錯対一転語と。もし錯によれりといふならんといはば、黄檗いまだ百丈の大意をえたるにあらず。仏祖道の錯対不錯対は、黄檗いまだ参究せざるがごとし。この一段の因縁に、先百丈も錯対といはず、今百丈も錯対といはずと参学すべきなり。

しかありといへども、野狐皮五百枚、あつさ三寸なるをもて、曾住此山し、為学人道するなり。野狐皮に脱落の尖毛あるによりて、今百丈一枚の臭皮袋あるなり。度量するに、半野狐皮

「先百丈が、弟子の僧に与える答えが錯りであった報いで、五百生の間、野狐身に堕ちてしまったというお話しですが、もしも、その一転語の答えが錯りでなかったならば、どうなりますか」と。

いま、この問いこそ、正に仏道の現成そのものである。

南岳禅師の門下の多くのすぐれた禅師の中で、黄檗禅師のようなすぐれた禅師は、前にも後にもない不出世の傑僧である。

然しながら、先百丈たる老人も、未だ弟子の僧に対して、錯った答えをしたとは言っていない。百丈禅師も、錯って答えたとは言っていないのに、どうしていま、黄檗禅師が、その答えを錯った答えと、みだりに言うのであろうか。

もし黄檗自身の見解により、錯った答えであると言うならば、黄檗は未だ十分に、百丈禅師の真意を理解していない。仏祖道の錯りの答え、錯りでない答えの参究は、黄檗禅師でも不十分であるようである。

この一くだりの因縁に対して、先百丈も錯りの答えとは言わない。今百丈も錯りの答えと言ってはいないことを参学するべきである。

このようではあるが、仏道を説く方便として、野狐の皮五百枚、その厚さ三寸のものをもって来て、かつてこの山に住んでいた野狐が野狐身を解脱する因果の道理を、修行僧の為に提起せられたのである。野狐の皮には一本の脱落の尖毛があるから、今、百丈禅師の一枚の臭皮袋、即ち一転語によって野狐身を

の脱来なり。転転不錯の堕脱あり、転転代語の因果あり。歴然の大修行なり。

いま黄檗きたりて、転転不錯、合作箇什麼と問著せんに、いふべし、也堕作野狐身と。黄檗もしなにとしてか恁麼なるといはば、さらにいふべし、這野狐精。かくのごとくなりとも、錯不錯にあらず。黄檗の問を、問得是なりとゆるすことなかれ。また黄檗、合作箇什麼と問著せんとき、摸索得面皮也未といふべし、また儞脱野狐身也未といふべし、また儞答他学人不落因果也未といふべし。

脱落することができたのである。

これを点検すれば、野狐の皮の半分の脱落である。その脱落した野狐身ということをも脱落していないからである。即ち生れ変り、死に変り、錯ることのない堕落、解脱の連続が、因果の道理であり、一転語を代語することにより、堕落を解脱に転ずる因果の道理もある。ともにこれが仏祖道の現成である。即ち因果の道理を徹底的に明らめる大修行の歴然たる現成である。

いま黄檗が「一転語を下して、錯りのない時には、どうなるでしょうか」と問うた答えには「また堕ちて野狐身になろう」と言うべきである。黄檗が、もしどうしてそのようになるのでしょうかと言ったならば、今、一言、言ってやりなさい。「この野狐の精、まだ解らないか」と。

このように答えても「錯り」でもなければ「錯り」でもある。因果の道理は、錯った答えとか、錯りのない答えによって、堕ちたり離脱するようなものではないからである。だから黄檗の問いを、問うべきことを問うたものと許してはならない。

また、黄檗が「どうしてそのようになるでしょうか」と問うた時に、「面皮を、模り当てることができたか、どうか」と言ってやりなさい。また「お前は、野狐身を解脱することができたかどうか」と言ってやりなさい。また、「お前は、他の学人に、不落因果と答えたか、答えないか」とも言ってやりな

しかあれども、百丈道の近前来与儞道、すでに合作箇這箇の道処あり。黄檗近前す、亡前失後なり。与百丈一掌する、そこばくの野狐変なり。

百丈拍手、笑云、将為胡鬚赤、更有赤鬚胡。

この道取、いまだ十成の志気にあらず、わづかに八九成なり。たとひ八九成をゆるすとも、いまだ八九成あらず、十成をゆるすとも、八九成なきものなり。しかあれどもいふべし、百丈道処通方、雖ㇾ然未ㇾ出二野狐窟一、黄檗脚跟点ㇾ地。雖ㇾ然猶滞二蝸螂径一。与ㇾ掌拍手、一有二無、赤鬚胡胡鬚赤。

さい。

このようではあるが、百丈禅師の言う「近くに来なさい、汝の為に言おう」という言葉は、既に「どうなるでしょうか」という問いに対する答えである、即ち百丈禅師は「是れ、什麼物か、恁麼来たか」と言われたのである。即ち近前来（ここへ来い）とは、什麼物、恁麼来のことである。仏道の真理を言っておられるのである。

黄檗禅師が、百丈に近前（近づく）したのは、前もなく後もなく、前後際断して、ただ「近前来」になり、解脱、大悟の体験そのものであった。そして師の百丈の頬を平手でなぐったことは、野狐の脱落の変化である。野狐身の脱落である。

百丈禅師が、その時、手を拍いて笑って言われた「外国人の鬚は赤いと思っていたが、更に赤い鬚は外国人であった」という言葉は、未だ因果の道理を十分に説き尽くす努力が足りない。八九分の言葉というべきである。たとえ八九分の言葉であるとしても、その時には八九分ではないものである。何故ならば、たとえ十分だと言っても、それは八九分ぐらいのものであるからである（元来同義語であるが、どちらとも断じ得ないのである）。

しかしながら、このように言うべきである。百丈の言うことは神通の力量がある。しかしながら、未だ野狐の穴から出ていない。黄檗の脚のうらは地につ

正法眼蔵大修行第六十八
爾時寛元二年甲辰三月九日、在二越
宇吉峯古精舎二示衆。
同三月十三日、在二同精舎侍者寮一書二
写之一。懐弉

いている。しかしながらなお、かまきりが牛車に向ってその臂(ひじ)を怒(いか)らしているように、十分に自己を明めていない。黄檗が師をなぐることを百丈が手を拍って笑うのも、一つのものの真理の体験の相であるが、その所作に於ては、各々異なるものである。両者は一にして二、二にして一なのであるから「一は有、二は無」である。即ち、赤い鬚は外国人であると思ったのに、外国人の鬚は赤いと言われた所以である。

正法眼蔵第六十八巻・大修行
この時、寛元二年甲辰(きのえたつ)三月九日、越前の国吉峰古寺に在って衆に示す
同三月十三日、同寺の侍者寮にて之を書写す　懐弉

正法眼蔵第六十九　自証三昧

諸仏七仏より、仏仏祖祖の正伝するところ、すなはち修証三昧なり。いはゆる、或従知識、或従経巻なり。これはこれ仏祖の眼睛なり。このゆゑに、

曹谿古仏、問レ僧云、「還仮二修証一也無。」僧云、「修証不レ無、染汙即不レ得。」

しかあればしるべし、不染汙の修証、これ仏祖なり。仏祖三昧の霹靂風雷なり。

或従知識の正当恁麽時、あるいは半面を相見す、あるいは半身を相見す。あるいは全面を相見す、あるいは全身を相見す。半自を相見することあり、半他を相見することあり。神頭の披毛せるを相証し、鬼面の戴角せるを相修

釈尊以前の七仏以来の諸仏・諸祖が正伝するものは自証三昧である。自らの修証に徹底し尽くし、なりきることである。自証三昧の体験は正伝の師に従い、或いは仏教の経巻を読むことにある。このことが仏祖の本領である。

曹谿山の六祖禅師が僧に問うて言われた。

「何んのために修行や証りをするのか」と。

僧が、「仏道の修行や悟りは、必要であるが、修証は元来一如のものである。それを修行を証りを得る手段として、証りに執着（染汙）して証りを期待することは、修証を汚すことであり、心性を汚すことであります」と答えた。

知るべきである。汚れのない心の修証の体験者が仏祖である。この仏祖の修証の大精神と活力は天地も裂けんとする風雷に似ていることを。正伝の善知識について師に従う時、師と自己と一体となったとき、本来の自己の発見、相見がある。師資一体であるからその半面の相見、また半身を相見することがあり、全面目を相見し、或いは全身を相見することがあり、自己の半面を相見す

す。異類行の随他来あり、同条生の変異去あり。かくのごとくのところに為法捨身すること、いく千万廻といふことしらず。為身求法すること、いく億百劫といふことしらず。これ或従知識の活計なり、参自従自の消息なり。瞬目に相見するとき破顔あり、得髄を礼拝するちなみに断臂す。

おほよそ七仏の前後より、六祖の左右にあまれる見自の知識、ひとりにあ

る時もあり、或いは他人の半面を相見することがある。

ここでいう相見の意は、その心境を観察し徹見することである。だから自己の相見とは自己の本来の面目である本性を見究めること、徹見することである。即ち解脱人となることである。その相見を証する師匠の指導ぶりは、或る時は神の面に毛皮を覆った姿を示し、或る時は角の生えた鬼の面の姿をして弟子を導く手段とする奇特な卓越した師匠もある。

修行僧もこれらの師に参学することは生命がけの修行であるのは当然のことであるが、この修行は無限に繰り返すことを忘れてはならない。また仏道を求める志を貫徹することは生命を捨て、時を忘れて修行すべきである。

これが仏道を師について参学せんとする者の覚悟であり、また、ここに於て参学の目的たる自己との相見、自己の本来の面目と相見する自証三昧の実現が可能である。

釈尊が瞬目し拈華せられた時、この消息を相見した迦葉尊者が破顔微笑して釈尊の仏道の正伝を得られたことも、また二祖慧可大師は断臂によって達磨の全身を相見して達磨の仏道を正伝して礼拝をした故事も、正師に相見された例である。

およそ過去七仏の前後から六祖の頃に至るまで、自分や他人の自己の面目に相見した正師は一人二人にとどまらない。このことは、古今を通じて同じこと

らず、ふたりにあらず。見他の知識、むかしにあらず、いまにあらず。

或従経巻のとき、自己の皮肉骨髄を参究し、自己の皮肉骨髄を脱落するとき、桃華眼睛づから突出来相見せらる、竹声耳根づから霹靂相聞せらる。

おほよそ経巻に従学するとき、まことに経巻出来す。その経巻といふは、尽十方界・山河大地・草木自他なり、喫飯著衣・造次動容なり。この一一の経典にしたがひ学道するに、さらに未曾有の経巻、いく千万巻となく出現在前するなり。是字の句ありて宛然なり、非字の偈あらたに歴然なり。これらにあふことをえて、拈身心して参学するに、長劫を消尽し、長劫を挙起すといふとも、かならず通利の到処あり。放身心して参学するに、朕兆を抉出し、朕兆を趯飛すといふとも、かならず受持の功成ずるなり。

である。

或いは経典について仏道を学ぶ時にも、単に知識の上や文字上の解釈のみでなく自己本来の面目を参究し、自己の面目を解脱する時に、桃の華自らの示す真理に相見するのである。華は自ら真理を説く無限の経典、仏の経巻と化して相見することとなる。この相見は、見る吾も、見られる華も一体となることである。

香厳和尚が竹に石が当った時、悟りを開いたのは、竹の声と自らが一体となった時、自他の一切の差別対立が払拭し去って、自他一如の境を体験したのである。石が竹に当った声は、従来の迷妄による差別観が、雷の一大音響によって吹き飛ばされた境地である。その時の竹と石との響きは、正に仏の経巻による説法度生の声である。

その宇宙経を耳にした香厳の悟りの心は、実に自由な解脱心となって現われる。この経巻によって学び得た時は、真の経巻の「はたらき」が自己の現実としての「はたらき」となる。この経巻というのは宇宙の存在たる山河大地草木、自他のすべてである。我々の日常生活のすべてである。この毎日の人間生活の一々の経典について学ぶことは、実に未曾有の経典が幾千万巻となく現われるのである。これらの文字は「一切のものごと」即ち真理が、そのまま経巻の文字として現前し明々白々に現成している。また超文字としての経巻と絶対境を詩（偈）に、この境地が明らかにされているのである。

いま西天の梵文を、東土の法本に翻訳せる、わづかに半万軸にたらず。これに三乗・五乗・九部・十二部あり。これらみな、したがひ学すべき経巻なり。したがはざらんと廻避せんとすとも、うべからざるなり。かるがゆゑに、あるいは眼睛となり、あるいは吾髄となりきたれり。頭角正なり、尾条正なり。他よりこれをうけ、これを他にさづくといへども、ただ眼睛の活出なり、自他を脱落す。ただ吾髄の附嘱なり、自他を透脱せり。眼睛吾髄、それ自にあらず、他にあらざるがゆゑに、仏祖むかしよりむかしに正伝しきたり、而今より而今に附嘱するなり。拄杖経あり、横説縦説、おのれづから空を破し有を破す。払子経あり、雪を

我々は、この経典の道理を知って、自己の身心を投げ出してその真相を捉え、この経典の参学が大切である。無限の長時を費したとしても、必ず経巻の道理に通じて得る処がある。また身心を投げ出して経巻の道理を参学すれば、遠い大昔をくじり出し、無限時を跳び超えて経巻の道理を明らめることができるであろう。経巻は無限時そのものであるからである。

今、インドの経巻の梵文（サンスクリット文）を中国の経典に翻訳されたものは僅かに五千巻位に過ぎない。これを分類すると三乗（声聞、縁覚、菩薩）・五乗（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）・九部（修多羅・伽陀・本事・本生・未曾有・因縁・譬喩・祇夜・優婆提舎）と十二分教（素怛覧・祇夜・和伽羅那・伽陀・優陀那・尼陀那・阿波陀那・伊帝目多伽・闍陀伽・毗仏略・阿浮陀達磨・優婆提舎）がある。これらは皆、学ばねばならぬ経巻である。これを学ぶことを避けようとしても一切時、一切処が経巻であるから避けることはできない。だから経巻に従う時、経巻の道理が現われる時、経巻が眼となり、または吾が骨髄となる。このことは過去の歴史が証明する絶対的な真理である。即ち始めも終りも真理である。

これらの経巻は他から受けることもあろうし、また他に授ける場合もあろう。しかし一切が経巻であるという立場からする時は、すべては、この経巻の「はたらき」であり、この経巻の他には何ものも存在しない。自他を脱落して

澡し霜を澡す。坐禅経の一会両会あり、袈裟経一巻十帙あり。これら、諸仏祖の護持するところなり。かくのごとくの経巻にしたがひて、修証得道するなり。あるいは天面人面、あるいは日面月面あらしめて、従経巻の功夫現成するなり。

しかあるに、たとひ知識にもしたがひ、たとひ経巻にもしたがふ、みなこれ自己にしたがふなり。経巻おのれづから自経巻なり、知識おのれづから自

いる境地である。

ただ我が骨髄即ち仏道の相続である。我が仏心を経巻に渡すのである。自他を脱落しているから眼がとび出したとか、我が髄の付嘱とかいうが、それは自にあらず他にあらずである。何ものにも限定されないから仏祖は昔から昔に正伝し、現在から現在に正伝し相続して、断絶することはない。実に始めなく終りもない正伝相続で、前後に無制限の正伝相続である。

インドの梵文を漢訳した経巻の数は五千巻位であるが、その中には「拄杖経」がある。その説法は自由自在で、空の遍見・有の遍見を打砕き、また「払子経」がある。雪を清め、霜を清め、人の心を拭い浄める。「坐禅経」がある。一坐・二坐の坐禅を説き、「袈裟経」の一巻ともなれば十軸にもなる。

これらの経巻は空を破し有を破し、身心を洗い浄めてやまないものである。これらの経巻は、諸仏諸祖が護持して来られたものであり、このような経巻に従って修証し、仏道を成就するものである。

この経を学ぶことは、天人でもよく人面でもよく、人間そのままの姿で、或いは高貴な姿で経典に従うことを工夫現成するのである。

善知識（正師）に従い、経巻に従うことは、みなこれ真実の自己に従うことである。自己が真の自己になりきることである。いかに尊い知識に従い経巻に従っても、自己が真の自己になりきらなければ何らの意義はない。本来の自己と

知識なり。しかあれば、遍参知識は遍参自己なり。拈百草は拈自己なり、拈万木は拈自己なり。自己はかならず恁麽の功夫なりと参学するなり。この参学に、自己を脱落し、自己を契証するなり。これによりて、仏祖の大道に、自証自悟の調度あり、正嫡の仏祖にあらざれば正伝せず。嫡嫡相承する調度あり、仏祖の骨髄にあらざれば正伝せず。かくのごとく参学するゆゑに、人のために伝授するときは、汝得吾髄の附嘱有在なり。吾有正法眼蔵、附嘱摩訶迦葉なり。為説はかならずしも自他にかかはれず。他のための説著、すなはちみづからのための説著なり。自と自と、同参の聞説なり。一耳はきき、一耳はとく。一舌はとき、一舌はきく。乃至眼耳鼻舌身意根識塵等もかくのごとし。さらに一身一心ありて、証するあり、修するあり。耳づからの聞説なり、舌づからの聞説なり。昨日は他のために不定法をとくといへども、今日はみづからのために定法をとくな

知識と経巻とが一つとなり、自己が本来の自己を現成した時、経巻はおのずから自己即経巻となり、自己即知識となる。正師に従っての参学は即ち自己に参学するのである。

参学の全体が自己なのであるから、余るとか足りないなどということは何もない、完全無欠の参学となる。

宇宙のすべての「ものごと」に対しても、その一つ一つを把えることは、自己の感覚、意識の上に把えられるもの、悉く自己と一如となる。百草即自己、万木即自己の現成である。

要するに自己が自己の本来の自己になりきった時は、宇宙のものごとの一つ一つが真理の現われであることを体験する。そこに自己の本来の面目が光り輝いている。自己を全面提起している。自己は必ずこのような「はたらき」をなすことを参学すべきである。

この参学によって自己を脱落し、我執(がしゅう)を離れて自己を悟るのである。これによって、仏祖の仏道は自分自身で証契する方法がある。このことは正統の仏祖でなくては伝わらない。正嫡から正嫡に正伝する悟りの道がある。仏祖の真髄を得たものでなければ伝授されない。

このように参学するから、弟子のために真理の体験を伝授する時は「汝、吾が髄を得る」という伝授の言葉がある。「吾れに正法眼蔵有り摩訶迦葉に附嘱

り。かくのごとくの日面あひつらなり、月面あひつらなれり。他のために法をとき、法を修するは、生生のところに法をきき、法をあきらめ、法を証するなり。今生にも法を他のためにとくに、誠心あれば、自己の得法やすきなり。あるいは他人の法をきくをも、たすけすすむれば、みづからが学法よきたよりをうるなり。身中にたよりをえ、心中にたよりをうるなり。聞法を障礙するがごときは、みづからが聞法を障礙せらるるなり。生生の身身に法をとき法をきくは、世世に聞法するなり。前来わが正伝せし法を、さらに今世にもきくなり。法のなかに生じ、法のなかに滅するがゆゑに、尽十方界のなかに法を正伝しつれば、生生にきき、身身に修するなり。生生を法に現成せしめ、身身を法ならしむるゆゑに、一塵法界ともに拈来して、法を証せしむるなり。しかあれば、東辺にして一句をききて、西辺にきたりて一人のためにとくべし。これ一自己をも

す」の言葉は、釈尊が迦葉に仏道を与えられた時の言葉である。「汝、吾が髄を得る」は達磨が二祖に伝授せられた時の言葉である。これらの言葉は、汝は仏道を証り体験したという師の弟子に与える許可の言葉である。達磨と二祖慧可とは仏法を媒介として自他一体の境地に立ったのである。

他の為に説くのは自分の為ではないと思えるが必ずしもそうではない。かえって自分の為になるもので自他という言葉に拘らないのである。

自他の見解は元来凡夫の我見であり、真理の世界には自もなく他もない、一味平等である。この観点からは説くものも自己、聴く者も自己で、同じ参学の説法聴聞である。

一方の耳は説き、他の耳は聴く、一つの舌は説き他の舌は聴く、或いは眼耳鼻舌身意などの感覚や意識の対象も主観と客観との差別の相ではあるが、もともと主観・客観ともに真理自体であり、一真如の相に過ぎない。更に一身と一心があって自他の区別があるとしても、また修する身、証る心があるとしても、決してこれらのものは別々のものではない。

真理を聞く時は耳が自ら聞くのであって、真理を説く場合は舌が自ら説くのである。ここにすべて一体不二の真理がある。

昨日は他のために無常の法が説かれ、また今日は自らのために常住の法が説かれるが、説かれるその法即ち現象は二つのものが差別されたものでなく、無

て、聞著説著を一等に功夫するなり、東自西自を一斉に修証するなり。なにとしても、ただ仏法祖道を自己の身心にあひちかづけ、あひいとなむを、よろこび、のぞみ、こころざすべし。一時より一日におよび、乃至一年より一生までのいとなみとすべし。仏法を精魂として弄すべきなり。これを、生生をむなしくすごさざるとす。

常即常住という一つの真理に過ぎない。

このようにして日々を経ているのである。仏道は固定したものではなく、夜となり昼となって共に連なり展開しているものである。であるから、他のために仏道を説き、或いは自己の修行をすることは幾生かにわたって法を聞き、法を明かし、法を証ることになる。今この生でも誠意をもって他人の為に幾生でも、何処でも、仏道を聞き仏道を修行し仏道を明らかにし、終には仏道を証するのである。

この生涯に於ても仏道を他の為に説く場合に、誠心があれば自己が真理を体験することも可能であるというべきである。

大乗仏教の眼目は実にこの自利利他不二の修証にある。

他人が仏説を聞くことを助け勧めるならば、自らの修証の上にも善い報いを得ることになり、他を利すことは自らに還って自らの身の上の利益となり、心の上の利益となる。他人が真理を聞くことを邪魔するのは、それは真理を聴くことを自ら邪魔することである。

過去に於ても現世に於いても、また未来に於ても、この身が有る限り、仏道を説き仏道を聴くことは三世を通じて仏道を開くことになる。前世から自ら正しく伝えて来た法を、更にこの世で聞くことである。法の中で生れ法の中で滅するのであるから、全十方世界の中で法を正しく伝えたとなれば、その生その

しかあるを、いまだあきらめざれば人のためにとくべからずとおもふことなかれ。あきらめんことをまたんは、無量劫にもかなふべからず。たとひ人仏をあきらむとも、さらに天仏あきらむべし。たとひ山のこころをあきらむ

生で法を聞き、その時その時の身を修することになる。その生ごとに法の上に実現させ、その時ごとに身を法にさせるのであるから、一塵のような小さな存在も、宇宙のような大きな存在も、法の中に蔵め、真理の中に帰一されてしまうのである。あらゆる現象は真理の「あかし」である。

仏道は無限であるから東の国に於て一句を聞くならば、西方の国に来て一人のために説くべきである。このことは一人の自己が聞くことと、一人の自己が説くことと一体として行うことである。東にいた自己と西にいる自己を一如として修証するのである。この修証は聞くことと説くこととがともに一つになるからである。

とにかく、ただ一心に仏や仏祖の道、真理の道を自己の身心に親しく摂取して、自己のものとし、生きることを喜びとし、希望の中に努力すべきである。一時より一日に及び、一年から一生に及ぶまで続けて、仏道とともに生活すべきである。これが一生涯を空しく過さないことである。

このようであるから、自己は未だ仏道を突とめていないから、人の為に説いてはならないと思ってはならない。自己が究め尽くすことを待つているのでは、永遠に実現することはできない。

それは、たとえ人が仏になることを明らめても、更に次には天の人の仏になる理道を明らめるべきであり、たとえ山の心を明らめても、更に水の心を明ら

とも、さらに水のこころをあきらむべし。たとひ因縁生法をあきらむとも、さらに非因縁生法をあきらむべし。たとひ仏祖辺をあきらむとも、さらに仏祖向上をあきらむべし。これらを一世にあきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり、不丈夫なり、不参学なり。

およそ学仏祖道は、一法一儀を参学するより、すなはち為他の志気を衝天せしむるなり。しかあるによりて、自他を脱落するなり。さらに自己を参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、自己参徹なり。この仏儀は、たとひ生知といふとも、師承にあらざれば体達すべからず。生知いまだ師にあはざれば、不生知をしらず、不生不知をしらず。たとひ生知といふとも、仏祖の大道はしるべきにあらず、学してしるべきなり。

自己を体達し、他己を体達する、仏祖の大道なり。ただまさに自初心の参学をめぐらして、他初心の参学を同参

めるべきであり、たとえ因縁によって生ずることを明らめても、更にその因縁を超越していることを明らめるべきであり、たとえ仏祖のことを明らめたとしても、更に仏祖に執われない最高の時限の「悟り」を明らめるべきである。

これらのことを一代の中に極め尽くして、後に他人を救うことを期待して仏道の修行をするのは、仏道の修証ではない。真実の仏祖ではない。純一な参学ではない。

すべて仏道を学ぶ者は、どのような一つのものの参学をするにしても、またどんな一つの道理を究明するにしても、その目的は衆生を救うことに天を衝く勢いの勇気、精進の心を向けることである。だから「この時」始めて自他を解脱するのである。自己が修行に徹すれば相手も修行に徹するのである。

この仏の行はたとえ生れながらの仏知を持っていても、それを引き出す導師がなければ現われぬ。また仏行の完成、体験はできない。また師に会わなければ不生知（生前の知）を知ることはできるものではない。不生不知（生前のことや知を超えた世界）のことは知る筈がない。

故に生れながらの仏知にしても、仏祖の仏道は知ることができない。参究して始めて体験するのである。その体験によって他を教え導き、ついに解脱の境地を体験させるのが仏祖の仏道なのである。

この仏道の真理を参徹するためには、ただ心を一にして仏道を学ぶ最初の純

すべし。初心より自他ともに同参しもてゆくに、究竟同参に得到するなり。自功夫のごとく、他功夫をもすすむべし。

しかあるに、自証自悟等の道をききて、麁人おもはくは、師に伝受すべからず、自学すべし。これはおほきなるあやまりなり。自解の思量分別を邪計して師承なきは、西天の天然外道なり。これをわきまへざらんともがら、いかでか仏道人ならん。いはんや自証の言をききて、積聚の五陰ならんと計せば、小乗の自調に同ぜん。大乗・小乗をわきまへざるともがら、おほく仏祖の児孫と自称するおほし。しかあれ

真な心、初発心をもって参徹すべきである。もともと自らが救われない先に他を救うという立場が仏道であるから、他の初発心に対しても、これを助長し協力して導き、自他共に同じ立場に立って、或いは助け、或いは解脱してゆくことは、その究極は自他共に同参（参徹、体験）の現成を見ることとなる。

このように考える時、吾々は自己のみが利益を得、救われているとしたところで人間の全体の上からの幸福ではない。真の救いとはならぬ。人間の幸福と救いは世界の人々の幸福と救いにある。即ち平和にある。自他の幸福と救いが平等に与えられる時、初めて幸福と救いが徹底するのである。このように考えて自己の修証の如く、他の修証もそのままに勧めるべきである。

このような道理を明らめず、自証自悟という語を聴いて愚かな人々の考えることは、師に学ばないで「自分の力のみで学べ」というのが自証自悟だと考えている。大きな誤りである。それらの考え方は独善的な邪見をもって一切を解釈し判断するもので、師につかないという考え方はインドの天然外道の思想であり修行法である。

このことを明らめない輩を、どうして仏道を修証する人々と言えるのであろうか。ましてや自証の語を聞いて仏道の真理は認識上の問題、哲学的、心理的な判断の対象であると誤った見方をもって思量することは、小乗的な考え方に同調するもので、実に大乗、小乗の説を知らない人々である。これらの人々に

ども、明眼人たれか瞞ぜられん。

大宋国紹興のなかに、径山の大慧禅師宗杲といふあり。もとはこれ経論の学生なり。遊方のちなみに、宣州の珵禅師にしたがひて、雲門の拈古および雪竇の頌古・拈古を学す。参学のはじめなり。雲門の風を会せずして、つひに洞山の微和尚に参学すといへども、微つひに堂奥をゆるさず。微和尚は、芙蓉和尚の法子なり。いたづらなる席末人に斉肩すべからず。杲禅師、ややひさしく参学すといへども、微の皮肉骨髄を摸著することあたはず、いはんや塵中の眼睛ありとだにもしらず。

あるとき、仏祖の道に臂香・嗣書の法ありとばかりききて、しきりに嗣書を微和尚に請す。しかあれども、微和尚ゆるさず。つひにいはく、「なんぢ嗣法を要せば、倉卒なることなかれ。直須功夫勤学すべし。仏祖受授不二妄

自ら仏祖の児孫といっているのが多い。このような現状ではあるけれども、正しい考えをもった人々は、これらの邪見の輩の言葉に誰がだまされるものがあろうか。

大宋国の紹興年中に、径山に大慧禅師宗杲という人が住んでいた。この人は仏教学の学徒であった。諸国行脚の折に宣州の明教紹珵禅師に随って雲門禅師の拈古（古人の仏法の問答の古文献の批評）と頌古（古公案に対しての詩）などを学んだのが参学の初めであった。未だ雲門の家風を会得することなく、洞山の道微和尚について修行したが、微和尚は彼に仏道を伝えなかった。この微和尚というのは芙蓉道楷禅師の直弟子である。この禅師は当代切っての禅匠で名声高く、似て非なる名ばかりの禅僧達とは比較にならぬ大善知識であった。

宗杲禅師は微和尚の門下でやや久しく参学していたが、遂に仏道の根本精神をさぐり当てることができなかった。まして「一塵中に仏眼あり」などの道理や俗界にも真理があるさえ知らなかった。

宗杲禅師はある時、仏道に臂香の法（師の仏道を嗣ぐのに自分の臂を焼いて練って香として用いる法）、嗣書（仏法相続の証明書）があることを聞いて、しきりに嗣書の授与を微和尚に強いて乞うたが微和尚は許さなかった。

微和尚は宗杲に、

「もしお前が真に仏道の授受を求めるなら、軽々安易なことでなく、実に至

付授也。吾不惜付授、只是儞未具眼在。」ときに宗杲いはく、「本具正眼、自証自悟。豈有不妄付授也。」微和尚、笑而休矣。

のちに湛堂準和尚に参ず。湛堂一日問宗杲云、「儞鼻孔、因什麽今日無半辺。」杲云、「宝峯門下。」湛堂云、「杜撰禅和。」

杲、看経次、湛堂問、「看什麽経。」杲曰、「金剛経。」湛堂云、「是法平等、無有高下、為什麽雲居山高、宝峯山低。」杲曰、「是法平等、無有高下。」湛堂云、「儞作得箇座主。」使下。又一日、湛堂見於粧十王処。問宗杲上座曰、「此官人、姓什麽。」杲曰、「姓梁。」湛堂以手自摸頭曰、「争奈姓梁底、少箇幞頭。」杲曰、「雖無幞頭、鼻孔髣髴。」湛堂曰、「杜撰禅和。」

難なことであるから、生命がけの覚悟で参学すべきだ。このように仏祖の仏道の授受は妄りに行うものでない。故にお前に今授けないのは敢えて、そのことを惜しむものではない。現在のお前の修証は未だ本来具わっている眼が開かれていない、そして道を求める心も臂香の生命がけの誓願がなく、修証も未完成だから今は授けられない」と告げられた。その時宗杲は返答した。

「あなたの本来の正眼は、元々そのままが自証自悟の存在、即ち眼そのものが仏の眼、真理としての存在ではありませんか。どうしてその正眼たる仏道をお授け下さいませんのですか」と、自己の修証の未熟なこと、臂香の大誓願のないことを顧みないで理窟をならべ立てるので、微和尚はこの反問に対して一言も無く、ただ微笑せられたのみであった。

宗杲禅師はその後、黄龍派の開祖慧南の法孫の泐潭文準湛堂禅師に参学した。

湛堂はある日、宗杲に、

「お前の鼻が半分ないではないか、どうしたのだ」とたづねた。湛堂の真意は、この山の修行者は何れも一人前の者の集りだが、お前のような未熟な者が何を求めてやって来たのだと、宗杲の修証の脚下に眼をつけての問いであるのに、宗杲はこの問いが仏道の修行の上の質問であることを見のがして「私の鼻は満足についています」と答えた。

湛堂が言われた。「この出来そこないの坊主」と。

ある日、大慧がお経を読んでいる時、湛堂が「何を読んでいるのか」と問われた。

宗杲が答えた。「ハイ金剛経を読んでおります」と。

湛堂が問われた。「すべてのものごとは、みな平等で高下はない。それなのに、どうして雲居山は高く宝峰山は低いのか」と。

宗杲が答えた。「このものには高低はありません」と。

ただ湛堂が高低に執われているに過ぎないとの見識で答えた。大慧の心を見破っている湛堂は更に一問した。「お前の答えは私の口真似を学んだので、その実を把えていない」と。

また或る日、湛堂が門弟の誰かが、いたずらに十王（地獄の裁判官たる閻魔王）の仮装したのを見て宗杲上座（大衆の上位の僧）に問うて言われた。「この判官の姓は何という」と。

宗杲は、「梁といいます」と答えた。

この答えの意味は湛堂の姓が梁だから、そう答えたのである。この閻魔王の姓と同じであると答えたのである。この答えの意味は天地の存在は悉く平等であるから、閻魔王も湛堂も平等であると答えたのである。

湛堂は自分の頭を撫でて「閻魔王と私は同姓でも、私には閻王の冠がないか

湛堂一日問二宗杲一云、「杲上座、我這裏禅、儞一時理会得。教二儞説一也説得。教二儞参一也参得。教三儞做二頌古・拈古・小参・普説・請益一、儞也做得。祇是儞有二一件事未在一、儞還知否。」杲曰、「甚麼事未在。」湛堂曰、「儞祇欠二這一解一在。囫。若儞不レ得二這一解一、我方丈与レ儞説時、便有レ禅、儞纔出二方丈一、便無了也。惺惺思量時、便有レ禅、纔睡著、便無了也。若如レ此、如何敵二得生死一。」杲曰、「正是宗杲疑処。」

後稍経レ載、湛堂示レ疾。宗杲問曰、「和尚百年後、宗杲依二附阿誰一、可三以了二此大事一。」湛堂嘱曰、「有二箇勤巴子一、我亦不レ識レ他。雖レ然、儞

ら官職の尊卑の判断がつかぬ。姓の姓とすべきものがない。何の把えどころがない」という。

「あなたの頭には判官の冠はないとしても、仏道の鼻孔がついているから、官職の尊卑や姓の有無に拘らないからいいでしょう」と湛堂を揶揄うから、湛堂は、「この出来そこないの小僧め」と一喝せられた。

湛堂はある日、宗杲に「杲上座よ、お前は私の禅の体験を一時的に理解することができるであろう。また説けといえば説くことができるであろう。また参禅もでき、頌古や拈古も小参（不時の説法）や普説（簡単な説法）ならできるだろう。また他からの乞いに応じて説法することもできるであろう。ではあるがただ一つ大事なことが解ってない。このことをお前自身知っているのであろうか」と、宗杲はなお反省しないで、「私の未熟のところをお指示を願います」

湛堂は「お前がもし未熟な自己のことを顧みないなら、そのことが未熟なのである」と声を立てて叱責せられた。そして更に語を続けて、湛堂は宗杲に示して「お前がもし未熟な自己を顧みないなら、私の室に来なさい。室でお前の為に説く時には、解脱の道としての禅があるが、お前が出てゆくと禅は無に帰してしまう。ちょうど目覚めている時には禅があるが、少しでも眠ると直ちに禅は無になると同じことである。もしもこのようなことなら、仏道が身についていない何よりの証拠である。このようなことで、どうして厳粛な生死の問題

若見レ他、必能成ニ就此事一。儞若見レ他了、不レ可ニ更他遊一。後世出ニ来参禅一也。」

この一段の因縁を撿点するに、湛堂なほ宗杲をゆるさず。たびたび開発を擬すといへども、つひに欠一件事なり。補一件事あらず、脱落一件事せず。微和尚そのかみ嗣書をゆるさず、なんぢいまだしきことありと勧励する、微和尚の観機あきらかなること、信仰すべし。正是宗杲疑処を究参せず、脱落せず、打破せず、大疑せず、被疑礙なし。そのかみみだりに嗣書を請する、参学の倉卒なり。無道心のいたりなり、無稽古のはなはだしきなり。無遠慮なりといふべし、道機ならずといふべし、疎学のいたりなり。貪名愛利によりて、仏祖の堂奥ををかさんとす。あはれむべし、仏祖の語句をしらざることを。稽古はこれ自証と会せず、万代を渉猟するは自悟ときかず学せざるによりて、かくのごとくの不是あり、かくのごとくの自錯あり。か

に取り組むことができようか」と戒めさとされた。

この時、宗杲は「この問題は全く私の疑問として来た問題でありました」と、深く反省したのである。

その後やや年を経て湛堂は病気となった。その時、宗杲は久し振りに湛堂に問うた。

「和尚さま、あなたがおなくなりになったならば、この宗杲は誰れに参学して、この一大事を解決したらよいでしょう」と嗣書をのぞんで問うた時、湛堂は「圜悟克勤和尚という人がいる。私はその人をしらないが、彼に逢ったならば、必ず胸の一大事を成就するだろう。お前はもしその師に逢って師の仏道を体験したならば、更に他の師を求めて行脚してはならない」と、湛堂は示した。

その意趣は宗杲の境地は未熟だから行脚して多くの師の門前ばかりをうろつかないで、一人の師についてその堂奥に参ぜよとの慈訓であった。

この一場の湛堂と宗杲との問答について検討してみる時、湛堂は宗杲に仏道を授ける印可を許さなかった。それは度々、湛堂は宗杲に「さとり」の道を開くように誘い導いたに拘らず、ついに僧としての一大理想である証契の体験を得なかった。その実力に欠けていたのである。

微和尚が宗杲に嗣書（仏道授与の許しの書）を与えるには、まだ問題があると

くのごとくなるによりて、宗杲禅師の門下に、一箇半箇の真巴鼻あらず、おほくこれ仮底なり。仏法を会せず、仏法を不会せざるは、かくのごとくなり。而今の雲水、かならず審細の参学すべし、疏慢なることなかれ。

いって与えなかったが、宗杲の参学修証の開発を誘導し、その力量に応じて手をとって教えた微和尚の指導振りは、実に立派なものであり尊敬するに価する善知識である。

ところが宗杲は仏道についての疑問を参究せず、従って証契を得て身心を脱落することもなく、凡夫眼を打破することもなく、大いに疑問を持つこともなく、従って迷い惑乱する心に障害せられて功夫を怠ったものということができる。仏道正伝の嗣書を乞うような言動は実に、軽卒な行動、参学であり、仏道を求める心を持たないものであり、仏道の研究や修行をしていない証拠である。浅学浅慮であるというべきである。仏道を成就する人ではないと言うべきである。修行の至らない者というべきである。名誉心に執われ、慾心に迷わされ仏祖の精舎を破壊する不逞の者である。仏祖の教えを知らないことはまことにあわれな者である。

教えは証りの外のもの、無関係のものとして、仏の教えを学ぶこと、そのことも自証であることを知らない。修行そのものが自証であることを知らない。ただ、世間を長い間遍歴して見学することによって自から証るということは、古来の仏祖から未だ聴かないことである。

このような考え方は仏教を学ばない者のある誤った考え方がそのまま伝えられてきたのであるから、宗杲の門下には真に証った者は一人も半分もいない。

宗杲因湛堂之囑、而湛堂順寂後、参圜悟禅師於京師之天寧。圜悟一日陞堂、宗杲有神悟、以悟告呈圜悟。悟曰、未也、子雖如是、而大法故未明。

又一日、圜悟上堂、挙五祖演和尚有句無句語。宗杲聞、而言下得大安楽法。又呈解圜悟。圜悟笑曰、吾不欺汝耶。

これ宗杲禅師、のちに圜悟に参ずる因縁なり。圜悟の会にして書記に充す。しかあれども、前後いまだあらたなる得処みえず。みづから普説・陞堂のときも、得処を挙せず。しるべし、記録者は神悟せるといひ、得大安楽法と記せりといへども、させることなきなり。おもくおもふことなかれ、ただ参学の生なり。

何れも皆、借り物の禅者、似て非なる者で、何れも仏道を理解し体験しない者ばかりである。現在の修行者は、このことを深く肝に銘じ、詳しくこの実状を観察し、自からの修行の一々を反省して、寸分も心を乱すことなく参学すべきである。

宗杲は湛堂のすすめで湛堂の亡き後、圜悟禅師を都の天寧寺にたずねて、参学することを許された。ある日、圜悟禅師が上堂せられた時、宗杲が「私はさとりを体験しました」と報告すると、圜悟はその様相を見て「まだ、悟りは体験されていない。仏道の悟りを得ることは仲々至難なことだ」と突き放された。

ある日圜悟は上堂して五祖山法演禅師の「有句無句」の語を提出して説法された。この説法を聞いて宗杲は直ちに「私は解脱しました」と圜悟に告げた。圜悟は笑って言われた。「お前はまだまだ解脱はむずかしい。私はお前にほんとのことをいっている」と。

この話は宗杲が圜悟禅師に参学した時の消息である。

宗杲は圜悟の門下で大衆中の第二位の書記であったが、この道場に参じて以来あとにもさきにも悟るところはなかった。それだから圜悟禅師の上堂の時、普説（袈裟を搭けないで説法する）の時も何ら悟境についての体験を示さなかった。後に宗杲の履歴を書いている者は、いかにも彼が悟っていたように記し

圜悟禅師は古仏なり、十方中の至尊なり。黄檗よりのちは、圜悟のごとくなる尊宿いまだあらざるなり。他界にもまれなるべき古仏なり。しかあれども、これをしれる人天まれなり、あはれむべき娑婆国土なり。いま圜悟古仏の説法を挙して、宗杲上座を撿点するに、師におよべる智いまだあらず、師にひとしき智いまだあらず。いかにいはんや師よりもすぐれたる智、ゆめにもいまだみざるがごとし。

しかあればしるべし、宗杲禅師は減師半徳の才におよばざるなり。ただわづかに華厳・楞厳等の文句を諳誦して伝説するのみなり、いまだ仏祖の骨髄あらず。宗杲おもはくは、大小の隠倫わづかに依草附木の精霊にひかれて保任せるところの見解、これを仏法とおもへり。これを仏法と計せるをもて、

て、彼は大悟の人とか大解脱者とか書いている。

しかしそう考えたり書いたりしている人々は、彼を買いかぶっている。またそうしてはならぬ。宗杲は禅の一修行者であったに過ぎない。

それに対して圜悟禅師は世にもすぐれた仏祖である。稀に見る不出世の大禅師であった。黄檗禅師以来のすぐれた善知識であった。一般教界に於ても数少いすぐれた祖師であった。

しかし、一般仏教界に於ても禅家の間でも、その偉大なる存在であったことは余り知られていない。ましてや俗世間に於ては勿論である。世の中のあり方というものは、まことに哀れむべきもの、愚かしいものである。

今圜悟禅師の説法を取り上げて宗杲上座の修証の程度を点検すると、圜悟禅師の智恵に比べ、同等のものでなく、ましてや圜悟にまさる智恵など夢にも見られぬ程度のものであり、俗語の「弟子は師匠の半分の徳もない」という言葉に当てはまる才智の者である。ただ宗杲の長所を挙げるならば、わずかに華厳経や楞厳経の文句を暗誦して講ずるぐらいのことであって、仏祖の仏道の体験者ではない。宗杲自らの考えている仏道は、見る影もない浮かびそこなって草や木につきまとってさまよい、この世に生れ変って来るのを待っている霊魂に、とりつかれた眼に映ったものを仏道と妄信している。

認識や意識では究め得ぬ仏祖の体験する仏道を、未悟のまま、悟りの没後も

はかりしりぬ、仏祖の大道いまだ参究せずといふことを。圜悟よりのち、さらに他遊せず、知識をとぶらはず。みだりに大刹の主として、雲水の参頭なり。のこれる語句、いまだ大法のほとりにおよばず。

しかあるを、しらざるともがらおもはくは、宗杲禅師むかしにもはぢざるとおもふ。みしれるものは、あきらめざると決定せり。つひに大法をあきらめず、いたづらに口吧吧地のみなり。しかあればしりぬ、洞山の微和尚、まことに後鑑あきらかにあやまらざりけりといふことを。宗杲禅師に参学せるともがらは、それすゑまでも微和尚をそねみねたむこと、いまにたえざるなり。微和尚はただゆるさざるのみなり。準和尚のゆるさざることは、微和尚よりもはなはだし。まみゆるごとには、勘破するのみなり。しかあれども、準和尚をねたまず。而今およびこしかたのねたむともがら、いくばくの慚懼なりとかせん。

諸国を遍歴して知識を参ずることもせず、未悟のまま悟ったような顔をして大寺の住持とおさまって雲水の師家（禅僧の指導者）となっている。彼が師家の器でないことは彼の残した言句が最もよくそのことを現わしている。それは仏道に近いものでは更にない。

にも拘らず、彼を知らず彼を買いかぶっている者達は、彼は仏祖に等しい立派な大禅師と信じている。

このようなわけであるから宗杲について明らかに知ることができるのは、洞山の微和尚が後嗣ぎとして許さなかったのは、まことに微和尚の眼に狂いがなかったと言えよう。ところが宗杲の門下やその流れを汲む者は、古来、微和尚をそねみ恨んで今日に及んでいる。それらの者達は仏道を知らず微和尚の真価を知らないからである。仏道の正伝を宗杲に許さなかったのは、彼がまだ悟りの体験者でないためであることを知らないからである。

また文準和尚湛堂は微和尚より厳しい眼で宗杲を点検した。宗杲が名利の心から仏道を求める者と見たからである。文準和尚もまた遂に仏道の正伝は許されなかった。宗杲末流の者達が仏道正伝を許されないことをねたみ憎むなら、文準和尚に対してもなさねばならぬがそうでない。

このように微和尚をねたみ憎む者共が古来から絶えないが、そのようなことは正しい仏道の上に何らの障害や悪影響とはなっていない。大宋国に仏の児孫

おほよそ大宋国に仏祖の児孫と自称するおほかれども、まことを学せるすくなきゆゑに、まことをしふるすくなし。そのむね、この因縁にてもはかりしりぬべし。紹興のころ、なほかくのごとし。いまはそのころよりもおとれり、たとふるにもおよばず。いまは仏祖の大道なにとあるべしとだにもしらざるともがら、雲水の主人となれり。

しるべし、仏仏祖祖、西天東土、嗣書正伝は青原山下これ正伝なり。青原山下よりのち、洞山おのづから正伝せり。自余の十方かつてしらざるところなり。しるものはみなこれ洞山の児孫なり。雲水に声名をほどこす。宗杲禅師なほ生前に自証自悟の言句をしらず、いはんや自余の公案を参徹せんや。いはんや宗杲禅老よりも晩進、たれか自証の言をしらん。

しかあればすなはち、仏祖道の道自道他、かならず仏祖の身心あり、仏祖の眼睛あり。仏祖の骨髄なるがゆゑ

と称する者が沢山いるが、真の仏道の参学者は極めて少い。従って真の仏道を教える師家も極めて少い。

この関係からも知れることは、仏道の盛んな紹興の頃に於いてすら、なお、このような状態であり、今はその頃よりはるかに衰退しているから、推して知るべしである。

今は、仏道とは何かということさえ知らない者が、雲水の指導者となっているのである。

明らかに知ることは、インド中国を通じて仏道正伝の証明である嗣書の正しい相伝は、ただ青原行思の門流にのみ正伝し、さらに洞山良价に自(おのずか)ら相伝して来たのである。この事実はこの門流の他には未だかつて知られていないことである。知るものはみな、この洞山の児孫のみである。雲水に名声を博した宗杲禅師すら、生前に経典や真理について「証り」を得る道理を知らなかった。まして他の仏祖の公案の参究などはなされていないであろう。さらに宗杲以後の者達は経典や真理について証りを体験することは知られていない。

このゆえに諸仏の仏道の体験、即ち自証三昧は自他を超えた自他一如、自他平等の体験にある。真理の体験にある。自他脱落の境にある。妄想、邪見の身心をもってする認識、意識の世界ではない。

ここにいる吾が大衆は勿論、世の修行者もこのことをよくよく考えて、身心を

に、庸者の得皮にあらず。

正法眼蔵自証三昧第六十九

爾時寛元二年甲辰二月二十九日、在二越宇吉峯精舎一示衆。

同四月十二日、越州在二吉峯下侍者寮一書二写之一。懐弉

投げ出して仏道の修証に三昧すべきである。

正法眼蔵第六十九巻・自証三昧

時に寛元二年甲辰(きのえたつ)二月二十九日、越前国吉峰寺で衆に示す

同四月十二日、越州吉峰寺侍者寮で書写す　懐弉

正法眼蔵第七十　虚空

這裏是什麽処在のゆゑに、道現成をして仏祖ならしむ。仏祖の道現成、おのれづから嫡嫡するゆゑに、皮肉骨髄の渾身せる、掛虚空なり。虚空は、二十空等の群にあらず。およそ空ただ二十空のみならんや。八万四千空あり、およびそこばくあるべし。

撫州石鞏慧蔵禅師、問西堂智蔵禅師、「汝還解捉得虚空麽。」

現在坐禅しているこの場所は一体何なのかと反省し参究する修行者の体験が、仏祖を現成せしめ、自ら仏道として、仏祖から仏祖に直接に相継ぎ正しく伝えられて行くのである。この故に仏道の全生命は虚空の内容となっているのである。

この虚空は無限の内容の実体、即ち、あらゆるものごとを、ものごととして存在させるもので、真理自体である。仏の悟り、人の迷いもみな虚空の内容である。一切の空間も時間もみなこの虚空という真理そのものである。

その虚空は、「般若経」などに説く二十空や「智度論」の十八空、「唯識論」の二空、「大乗義章」の四十一空などに説き、「観無量寿経」「摩訶止観」等には八万四千の空を説いているが、それだけでなく、この外にも、無量無辺の空がある。山川草木の一切が空なのである。

撫州の石鞏慧蔵禅師（伝燈録巻六所載）が、兄弟弟子の西堂智蔵禅師に、「貴公は、虚空を捉えることを知っているか」と問うた。

西堂曰、「解捉得。」師曰、「儞作麼生捉。」西堂以手撮虚空。師曰、「儞不解捉虚空。」西堂曰、「師兄作麼生捉。」師把西堂鼻孔拽。西堂作忍痛声曰、「太殺人、拽人鼻孔、直得脱去。」師曰、「直得恁地捉始得。」

石鞏道の汝還解捉得虚空麼。
なんぢまた通身是手眼なりやと問著するなり。

西堂道の解捉得。
虚空一塊触而染汙なり。染汙よりこのかた、虚空落地しきたれり。

石鞏道の儞作麼生捉。
喚作如如、早是変了也なり。しかもかくのごとくなりといへども、随変而如去也なり。

西堂以手撮虚空。
只会騎虎頭、未会把虎尾なり。

石鞏道、儞不解捉虚空。
ただ不解捉のみにあらず、虚空也未夢見在なり。しかもかくのごとくなりといへども、年代深遠、不欲為伊挙似なり。

西堂が答えた。「もちろん知っている」
石鞏が、「では、どのようにして捉えるのか」とたずねる。
西堂は手で虚空を把む真似をして見せた。そこで、石鞏が「貴公は、虚空を把えることを知らない」ときめつけて言うと、西堂は「あなたはどうして虚空を把むのか」と、言葉をかえして言った。
石鞏は、西堂の鼻孔をつまんでグンと引っ張った。西堂は、鼻がちぎれるような痛みを覚えたが、ひるまずに「こんなにひどく鼻をつまれたおかげで、虚空をとらえることができた。今まで私は、私と虚空と別々なもの、二つのものだったが、始めて虚空は私と一つのものであったことが解った」と。
石鞏禅師は「尊公は、今虚空を把むことができた」と。
石鞏の言う「貴公は虚空を把むことを知っているかどうか」とは、尊公は頭の先から、爪先まで、観音の手眼がついているか。身心の全体が、虚空になりきっているかと問うのである。
西堂の言葉の虚空の一とかたまりをとらえることを知っていると言うのは、虚空に触れて、染汚したことを言うのである。虚空を把握することは、仏法を染汚したことなのである。即ち虚空は地に落ち存在物となる。全て真理と言う無相のものを捉えることは染汚することである。

西堂道、師兄作麼生捉。
和尚也道取一半、莫全靠某甲なり。
石鞏把西堂鼻孔拽。
しばらく参学すべし、西堂の鼻孔に石鞏蔵身せり、あるいは鼻孔拽石鞏の道現成あり。しかもかくのごとくなりといへども、虚空一団、磕著築著なり。
西堂作忍痛声曰、太殺人、拽人鼻孔、直得脱去。
従来は人にあふとおもへども、たちまちに自己にあふことをえたり。しかあれども、染汙自己即不得なり、修己すべし。
石鞏道、直得恁地捉始得。
恁地捉始得はなきにあらず。ただし石鞏と石鞏と、共出一隻手の捉得なし、虚空と虚空と、共出一隻手の捉得あらざるがゆゑに、いまだみづからの費力をからず。

石鞏の問う「尊公は、どうして虚空をとらえるのか」と言うのは、虚空を、「如如」即ち真理だと叫ぶ、その時には最早虚空でなくなってしまうものである。即ち虚空は、ただ虚空であり、真理は、ただ真理そのものであって、言語の詮索の外である。言語は単なる言語にすぎない。強いて表現すれば、それは虚空でなく、真理でなくなってしまうのである。真理そのものである虚空は、あらゆる「ものごと」に従って、千変万化するものである。
西堂が、手で虚空をとらえる真似をしたのは、虚空の頭を知ってはいるが、虚空の尾を知っていないということができる。だから、その知り方は、徹底的な虚空の把握ではないのである。
石鞏の言う「尊公は、虚空をとらえることを了解していない」とは、ただとらえていないばかりでなく、虚空の道理を夢にも見たことがないと言うべきである。しかしながら、虚空と言う真理の存在は、余りにも奥深く玄妙であり、絶対の境地であった。西堂の為に、虚空とはこのようなものであると、挙示することができないものである。
西堂の言う、「貴兄は、虚空をどのようにして、とらえますか」とは、私は既に、虚空の半分を表現した以上、貴兄は、私の言葉をたよりにしないで、後の半分を言って下さいと言うのである。
石鞏禅師が、西堂禅師の鼻をつまんで引っ張ったと言うことを、しばらくの

間、時間をかけて参学すべきである。石鞏は、西堂の鼻の孔の中に、身を蔵し(かく)たのである。西堂と石鞏とは、一つのものになったのである。だから、また、西堂の鼻が、石鞏を引っ張ると言う道理も現成するのである。

しかし、このようであるが、西堂という虚空と、石鞏という虚空が、一つのものとなって、虚空の外には何物もないのである。

西堂が、痛さをこらえて言う「ひどく私の鼻を引っ張って下さったお陰で、直ちに虚空をとらえることができました。今までは、自分の外に虚空と言うものが存在すると思っていましたが、今始めて、自分を脱落して、虚空と一つのものになりました」と言ったのは、今までは、虚空と相逢することを、他人に逢うように考えていたが、今始めて忽然として直々に自分の虚空に相見し、相逢うことができたと言うことである。

しかしながら、折角、自己と虚空と一如となったならば、その自分に執着してはならない、自分を染汚してはならない。その為には、なお一層に、自分なる虚空を修行すべきである。

石鞏の言う、直ちに「このようにして始めて虚空をとらえることができる」と言う道理は、その通りではあるが、ただし、石鞏が石鞏の鼻を引っ張る。人と境と一如となって、虚空を把握することがない。即ち、虚空と虚空とが一つのものになって、虚空をとらえることが不足している。虚空が、虚空をとらえ

おほよそ尽界には、容虚空の間隙なしといへども、この一段の因縁、ひさしく虚空の霹靂をなせり。石鞏・西堂よりのち、五家の宗匠と称する参学おほしといへども、虚空を見聞測度せるまれなり。石鞏・西堂より前後に、弄虚空を擬するともがら面面なれども、著手せるすくなし。石鞏は虚空をとれり、西堂は虚空を覷見せず。大仏まさに石鞏に為道すべし、いはゆるそのかみ西堂の鼻孔をとる、捉虚空なるべくば、みづから石鞏の鼻孔をとるべし。指頭をもて指頭をとることを会取すべし。しかあれども、石鞏いささか捉虚空の威儀をしれり。たとひ捉虚空の好手なりとも、虚空の内外を参学すべし、虚空の殺活を参学すべし、虚空の軽重をしるべし。仏仏祖祖の功夫辦道・発心修証・道取問取、すなはち捉虚空なると保任すべし。

るのには、未だ虚空の力を使う要はないからである。

すべて、全宇宙は虚空そのもの、真理自らである。従って新しく虚空を把握したとかしないとか、と言うような事柄を容れる間隙はない。しかし、この一段の問答の因縁は、虚空に関する公案として、昔から、雷の如く、あまねく天下に鳴りひびいている。

石鞏禅師、西堂禅師より後、臨済、曹洞、雲門、潙仰、法眼の五宗の師家と自称する参学者は数多くいて、真に虚空を問題として取り上げた人々も、多数あるが、虚空を自己のものとした人は少い。石鞏は、虚空を体験した人であった。西堂は虚空をも脱落した大悟の人であった。

私（道元）はここで、石鞏の為に一言いいたい。「貴公は、昔、西堂の鼻をつまんで引っ張ったが、虚空を把むならば、自分の鼻を把んで引っ張るべきである。指先で指先をつかまえる。即ち、虚空をもって虚空を把むことを悟るべきである」と。

とは言うものの、石鞏は、いささか虚空をとらえる威儀を知る人である。然し、たとえ、虚空を捉えることのできる達人であるとしても、更に一歩進めて、虚空に内外のあることを参学すべきである。虚空に、活殺自在の道理のあることを参学すべきである。また虚空には、軽重、柔剛の道理のあることをも知るべきである。

先師天童古仏道、渾身似レ口掛二虚空。

あきらかにしりぬ、虚空の渾身は虚空にかかれり。

洪州西山亮座主、因参二馬祖一。祖問、「講二什麽経一。」師曰、「心経。」祖曰、「将二什麽一講。」師曰、「将レ心講。」祖曰、「心如二工伎児一、意如二和伎者一、六識為二伴侶一、争解講二得経一。」師曰、「心既講不得、莫二是虚空講得一麽。」祖曰、「却是虚空講得。」師払袖而退。祖召云、「座主。」師廻首。祖曰、「従生至老、只是這箇。」師因而有レ省。遂隠二西山一、更無二消息一。

仏一人々の修行、及び仏道の成就も、発心も、修証も、問うものも、答えるものも、直ちにそれが、虚空をとらえることそのものであることを保護し、任持すべきである。

先師、如浄禅師が、風鈴の偈を作られた中に「全身、口に似て虚空に掛かる」とある。これによって、明らかに知ることができることは、虚空の全身は、虚空に掛っていることである。自らも他も「あらゆるものごと」も、虚空ではないものは何一つないのである。

洪州西山の亮座主（伝燈録第八巻所載）が、或る時、馬祖をたずねて教えを乞うた時、馬祖禅師は亮座主を見て「貴僧は、今、どのような経を講義しているのか」

亮座主が答えた、「般若心経の講義をしています」

馬祖が言われた「何によって、心経を講義するのか」

亮座主が答えた「心をもって、講義しています」

馬祖が「心は、役者（俳優）で言うなら主役のようであり、意識は相手役なる下役であり、六識はお供のようである。どうしてこのような心意識をもって、心経を講義することができるのか」と、尋ねた。

亮座主は、馬祖の問いに対して「心をもってしても、講義することができなければ、虚空を講義することはできないのでしょうか」

しかあればすなはち、仏祖はともに講経者なり。講経はかならず虚空なり。虚空にあらざれば、一経をも講ずることをえざるなり。心経を講ずるにも、身経を講ずるにも、ともに虚空をもて講ずるなり。虚空をもて思量を現成し、不思量を現成せり。有師智をなし、無師智をなす。生知をなし、学而知をなす、ともに虚空なり。作仏作祖、おなじく虚空なるべし。

第二十一祖婆修盤頭尊者道、心同二虚空界一、示二等虚空法一。証二得虚空一時、無二是無一非法。

馬祖が言われた「虚空ならば、虚空を講義することができる」と。

亮座主は袖を払って退出した。その時、馬祖は「亮座主」と呼んだ亮座主がふりかえった時に馬祖は「生れてから老いに至るまで、ただこれ、このことのみである」と。

亮座主は、この言葉によって、悟りを開き、ついに西山に隠れて、その後、消息を絶った。

このようであるから、仏祖はすべて虚空経の講者である。講義する経は、必ず虚空経である。虚空身、虚空心をもって、講義しなければ、一つの経をも講義することはできないのである。心経を講義するのも、身経を講義するのも、共に虚空をもって講義するのである。虚空をもって意識を現成し、虚空をもって意識を超越せる境地を現成するのである。

凡夫の有師智、即ち思慮、分別智も虚空であり、無師智、即ち無師独悟智も虚空である。生れながらの知も虚空であり、学んで得る知も虚空である。だから仏と成り、祖師となる智慧もまた、虚空そのものである。虚空を知らない者は、仏祖ではないからである。

第二十一祖、婆修盤頭尊者（伝燈録第一巻所載）が言われた。

心は、虚空界と同じである。心は虚空そのものである。だから、虚空界に存在する「あらゆるものごと」は、即ち、心そのものである。虚空を証契し、体

いま壁面人と人面壁と、相逢相見する墻壁心・枯木心、これはこれ虚空界なり。応以此身得度者、即現此身、而為説法、これ示等虚空法なり。応以他身得度者、即現他身、而為説法、これ示等虚空法なり。被十二時使、および使得十二時、これ証得虚空時なり。石頭大底大、石頭小底小、これ無是無非法なり。

かくのごとくの虚空、しばらくこれを正法眼蔵涅槃妙心と参究するのみなり。

験する時、肯定すべきものも否定すべきものもない。何故なら、すべての「ものごと」が、ただ虚空であり、虚空の外に是非の「ものごと」が存在するはずはないのである。

いま、壁に向って坐禅する人と、人が向っている壁とが、相見し相逢することは、人と壁と二つのように見えるけれども、実は全く一つのものであって、この間に分厘の差はない。これが牆壁や瓦礫の心であり、枯木の心であり、虚空の心であり、虚空身である。即ち諸法実相心である。

「まさに此の身をもって得度すべき者には、即ち此の身を現じて、この者の為に法を説く」（法華経・観世音菩薩普門品）というこの経文は「あらゆるものごと」が虚空と同じ、即ち虚空そのものであることを示された章句である。同じ普門品の「まさに、他身をもって得度すべき者には、他身を現じて、その者の為に法を説く」という章句も、また虚空と「あらゆるものごと」とが一つのものであることを示されたのである。

吾人が十二時に使われること、及び十二時を使うことも、ともに虚空、即ち「時」そのものであることを証り体験することである。大きい石は大きく、小さい石は小さい、即ち「あらゆるものごと」を、あるべきようにあらしめることが虚空の働きであって「是（真理）」の法もなく、法でないものもないということである。

正法眼蔵虚空第七十

爾時寛元三年乙巳三月六日、在二越宇大仏寺一示衆。

弘安二年己卯五月十七日、在二同国中浜新善光寺一書二写之一。義雲

このようなものである虚空は、即ち正法眼蔵涅槃妙心そのものであることを、ただ一筋に参究するべきである。

正法眼蔵第七十巻・虚空

この時、寛元三年乙巳(きのとみ)三月六日、越前国、大仏寺に在って、衆に示す

弘安二年己卯(つちのとう)五月十七日、同国中浜新善光寺に在って之を書写する

義雲

正法眼蔵第七十一　鉢　盂

七仏向上より七仏に正伝し、七仏裏より七仏に正伝し、渾七仏より渾七仏に正伝し、七仏より二十八代正伝しきたれり。第二十八代の祖師、菩提達磨高祖、みづから神丹国にいりて、二祖大祖正宗普覚大師に正伝し、六代つたはれて曹谿にいたる。東西都盧五十一伝、すなはち正法眼蔵涅槃妙心なり、袈裟・鉢盂なり。ともに先仏は先仏の正伝を保任せり。かくのごとくして仏仏祖祖正伝せり。

しかあるに、仏祖を参学する、皮肉骨髄・拳頭眼睛、おのおの道取あり。いはゆる、あるいは鉢盂はこれ仏祖の身心なりと参学するあり、あるいは鉢盂はこれ仏祖の飯椀なりと参学するあ

鉢盂は、はるかの過去から七仏に正伝し、七仏の一人々々が、七仏の一人々々に正伝し、七仏の一仏より、一仏に正伝し、七仏より二十八代正伝して来たのである。第二十八代の祖師・菩提達磨高祖が自ら中国に渡来されて、二祖である大祖・正宗普覚大師に正伝し、更に六代の曹谿の高祖・慧能禅師に正伝されたのである。

このようにインドから中国に正伝することすべて五十一代に及んでいる。この正伝した袈裟と鉢盂が正法眼蔵涅槃妙心（仏道）そのものである。共に、先仏は先仏の正伝を保護して任持せられたのである。仏から仏へ、祖師から祖師に、袈裟と鉢盂とを正伝せられたのである。

このような道理であるから、仏祖の鉢盂を参学すれば、各々その力量に応じて、仏祖の皮肉骨髄、或いは、拳頭、眼と体得するのである。或る人は、鉢盂はこれ仏祖の身心であると参学する人もあり、或る人は、鉢盂はこれ仏祖の食器であると参学する人もあり、或いは、鉢盂は仏祖の生命であると参学する人

り、あるいは鉢盂はこれ仏祖の眼睛なりと参学するあり、あるいは鉢盂はこれ仏祖の光明なりと参学するあり、あるいは鉢盂はこれ仏祖の真実体なりと参学するあり、あるいは鉢盂はこれ仏祖の正法眼蔵涅槃妙心なりと参学するあり、あるいは鉢盂はこれ仏祖の転身処なりと参学するあり、あるいは仏祖は鉢盂の縁底なりと参学するあり。かくのごとくのともがらの参学の宗旨、おのおの道得の処分ありといへども、さらに向上の参学あり。

先師天童古仏、大宋宝慶元年、住天童日、上堂云、記得、僧問百丈、如何是奇特事。百丈云、独坐大雄峯。大衆不得動著、且教坐殺者漢。今日忽有人、問浄上座、如何是奇特事。只向他道、有甚奇特。畢竟如何、浄慈鉢盂、移過天童喫飯。

もあり、或いは、鉢盂はこれ仏祖の真実人体であると参学する人もあり、或いは、鉢盂は、是れ仏祖の正法眼蔵涅槃妙心、即ち仏心であると参学する人もあり、或いは、鉢盂は仏祖の自由自在な「はたらき」であると参学する人もあり、或いは、仏祖が鉢盂である、即ち仏法の一大事因縁の現成であると参学する人々もある。このような、参学の人々の道理は、各自の仏道にかなっているが、更にこの上の参学がある。

先師如浄禅師が、大宋国の宝慶元年（一二二五）、浄慈寺から天童山に移住された日に、法堂に上って大衆に示された。

私の記憶では、或る僧が、百丈禅師に「この世で一番有り難いことは何でしょうか」と問うた時、百丈が「それは私がこの百丈山にただ独り坐禅していることだ」と答えられた。大衆諸子、心静かに百丈禅師の独坐にあやかって不動の坐禅を修証して、そして独坐の百丈禅師をも坐り殺すべきである。今、たちまち或る人が、この私に「この世で特にすぐれたことは何ですか」と問うならば、私はこの者に対して言うであろう。「この世には特にすぐれたことは一つもない」と。結局は、この世で最もすぐれたことがありとすれば、私が浄慈寺の鉢

しるべし、奇特事はまさに奇特人のためにすべし、奇特事には奇特の調度をもちゐるべきなり。これすなはち奇特の時節なり。しかあればすなはち、奇特事の現成せるところ、奇特鉢盂なり。これをもて、四天王をして護持せしめ、諸龍王をして擁護せしむる、仏々道の玄軌なり。このゆゑに、仏祖に奉献し、仏祖より附嘱せらる。

仏祖の堂奥に参学せざるともがらいはく、仏袈裟は、絹なり、布なり、化糸のおりなせるところなりといふ。仏鉢盂は、石なり、瓦なり、鉄なりといふ。かくのごとくいふは、未具参学眼のゆゑなり。仏袈裟は仏袈裟なり、さらに絹・布の見あるべからず、絹・布等の見は旧見なり。仏鉢盂は仏鉢盂なり、さらに石瓦といふべからず、鉄木といふべからず。

盂を、天童山に移しかえて喫飯することである。

知るべきである。この世で、特にすぐれたことは、特にすぐれた人の為に生きることである。特にすぐれた事は、特にすぐれた人でなくては知ることはできない。特にすぐれた事を行ずるには、特にすぐれた道具（教え）を用いる（行ずる）べきである。これが特にすぐれた事の現成する時である。だから、特にすぐれたことが現成するところは、特にすぐれた仏道の道具である鉢盂の現成するところである。

この意味で奇特の鉢盂を、四天王に護持させ、諸龍王に擁護させるのは、仏道究極の特にすぐれた儀則である。だから、この鉢盂が、四天王・龍王の護持された鉢盂が仏祖に献ぜられ、仏祖から仏祖に単伝されて来たのである。

然るに、仏祖の仏道の究極に参じない人々らの言うには「仏袈裟は、絹で作られてある、綿布で作られる、絹でも布でもない糸で作られている」とか言っている。また「仏の鉢盂は石で作る、瓦で作る、鉄で作る」とか言っている。このように言う者らは、仏道参学の眼が具足していないからである。仏袈裟はただ仏袈裟である。その上に絹とか布とかいう見解があってはならない。絹とか綿布とか言うのは捨てるべき邪説、執われた見解である。

仏鉢盂は仏鉢盂である。この上に石で作るとか、瓦で作るとか言ってはならない。鉄で作るとか、木で作るかを論ずるのは無用の論である。

おほよそ仏鉢盂は、これ造作にあらず、生滅にあらず。去来せず、得失なし。新旧にわたらず、古今にかかはれず。仏祖の衣盂は、たとひ雲水を採集して現成せしむとも、雲水の籮籠にあらず。たとひ草木を採集して現成せしむとも、草木の籮籠にあらず。その宗旨は、水は衆法を合成して水なり、雲は衆法を合成して雲なり。雲を合成して雲なり、水を合成して水なり。鉢盂は、但以衆法、合成鉢盂なり。但以鉢盂、合成衆法なり。但以渾心、合成鉢盂なり。但以虚空、合成鉢盂なり。但以鉢盂、合成鉢盂なり。鉢盂は鉢盂に罣礙せられ、鉢盂に染汙せらる。

いま雲水の伝持せる鉢盂、すなはち四天王奉献の鉢盂なり。鉢盂もし四天

おおよそ仏鉢盂は人間が人為的に造作するものではない、生滅を絶したものである。去来を超越したもので、得失・有無の対立も無い。新旧に亙らないし、古今という時間をも超越したものであるからである。

仏祖の袈裟、鉢盂が、たとえ雲とか水とかの「もの」を採集して現成したものであっても、雲とか水とかいう「もの」に執われ、拘束されるものではない。たとえ草木を採集して作られるとしても、草木の性格に拘束されるものではない。その道理は、水は「あらゆるもの」を合成して水と称する「もの」を作り出したものであり、雲も「あらゆるもの」を合成して雲と称する「もの」を作り出したものである。即ち雲は雲であって雲以外の何物でもない。水は水であって水以外の何物でもない。石で地蔵を作ったとしても、それは地蔵であって石ではない。

鉢盂は、ただ「あらゆるもの」を合成して、鉢盂となったのである。鉢盂をもって「あらゆるもの」を合成している。ただ仏の全心をもって鉢盂を合成しているのである。仏の虚空身を以て鉢盂を合成しているのである。ただ鉢をもって鉢盂を合成しているのみである。鉢盂は仏鉢盂としてただ鉢盂である。鉢盂は鉢盂になりきってそれ以外の何物でもない。

いま、雲水僧の伝受し護持している鉢盂は、四天王が仏に献上し奉った鉢盂である。鉢盂が、もし四天王に献上されなかったならば鉢盂は現前しないので

王奉献せざれば現前せず。いま諸方に伝仏正法眼蔵の仏祖の正伝せる鉢盂、これ透脱古今底の鉢盂なり。しかあれば、いまこの鉢盂は、鉄漢の旧見を覰破せり、木橛の商量に拘牽せられず。瓦礫の声色を超越せり、石玉の活計を罣礙せざるなり。碌塼といふことなかれ、木橛といふことなかれ。かくのごとく承当しきたれり。

正法眼蔵鉢盂第七十一

爾時寛元三年三月十二日、在二越宇大仏精舎一示衆。

寛元乙巳七月廿七日、在二大仏寺侍司一書写。懐弉

ある。

いま、諸々方に仏心(正法眼蔵)を伝持した正伝の鉢盂がある。この鉢盂は、古今を透脱した鉢盂である。従ってこの鉢盂は、鉄で作ったというような、執われた見解を超越、透脱した鉢盂である。また木で作るのはよろしくないとかいう詮議に執われない鉢盂である。また瓦礫、即ち「あらゆるもの」であって、「あらゆるもの」ではない鉢盂である。石だとか玉だとかの、意識の「はたらき」を超越した鉢盂である。それだから、ありふれた石とか、甎で作ったなどと言ってはならない。木で作ったものなどと言ってはならない。

このように正伝護持してきたのである。

正法眼蔵第七十一巻・鉢盂

この時、寛元三年三月十二日、越前国、大仏寺に於て、衆に示す

寛元乙巳七月二十七日、大仏寺侍者寮で書写す　懐弉

正法眼蔵第七十二　安居

先師天童古仏、結夏小参云、平地起骨堆、虚空剜窟籠。驀透両重関、拈却黒漆桶。

しかあれば、得遮巴鼻子了、未免喫飯伸脚睡、在這裏三十年なり。すでにかくのごとくなるゆゑに、打併調度、いとまゆるくせず。その調度に、九夏安居あり。これ仏仏祖祖の頂額面目なり、皮肉骨髄に親曾しきたれり。仏祖の眼睛頂額を拈来して、九夏の日月とせり。安居一枚、すなはち仏仏祖祖と喚作せるものなり。安居の頭尾、これ仏祖なり。このほかさらに寸土なし、大地なし。夏安居の一橛、これ新にあらず旧にあらず、来にあらず去にあらず。その量は、拳頭量なり。その様

先師天童山如浄禅師が、九十日の夏安居（インドでは雨期の四月十六日から七月十五日まで、僧が一定所に禁足して修行する。結制ともいう）の日に、臨時の説法された。この九十日間の夏安居は修行僧の骨を地上に積み上げ、空中に洞窟を造って修行の道場とする。そして、この二重の関門を直ちに透脱するということは、闇に漆黒の樋を用いるように、差別観を超越した絶対境の安居である。

このようであるから、この安居によって、禁足の厳しい修行も安居の真意を体得する時は、修行の苦痛を忘れて安静に修行が続けられてゆく。一切の我々の行動、即ち食事をすることも、脚を伸ばして睡ることも、生涯の生活の一々も、すべて安居でないものは無い。あらゆる時の修行も、この九十日の安居に外ならない。

安居は一生二生の限られたものではなく、無限の時につらなる仏道の修行である。安居とは、このようなものである。従って仏道生活に欠くことのできない道具であるから、安居の修行は一瞬もゆるがせにすることのできぬものであ

は、巴鼻様なり。しかあれども、結夏のゆゑにきたる、虚空塞破せり、あまれる十方あらず。解夏のゆゑにさる、帀地を裂破す、のこれる寸土あらず。このゆゑに、結夏の公案現成する、きたるに相似なり。解夏の籮籠打破する、さるに相似なり。かくのごとくなれども、親曾の面面、ともに結解を罣礙するのみなり。万里無寸草なり、還吾九十日飯銭来なり。

る。仏道の道具として九十日間の夏の安居がある。安居は仏々祖々の頭（頂顙）であり、顔（面目）であり、眼睛（眼）であり、仏祖の骨髄そのものである。この仏祖の眼睛、祖々の頭を自己の眼、頭として修行するのが、九十日の夏安居である。安居は仏祖と自己と安居と一つになることである。仏々祖々とは安居の換え言葉に過ぎない。安居の全体は仏祖であり、安居を全うするのは仏祖である。この外に仏祖はない。山河大地も皆仏祖そのものであるからである。夏安居の修行は、新しいものでも古いものでもなく、新旧の時を超越している。また夏安居が始まる（結夏）時も、夏安居を解く時（解夏）も、その時節を解脱している。

　また安居の時の量は大小、凡聖、有無の対立を離脱したもの、時の絶対量の境そのものである。そのあり方は全ての執われを超越したものである。このような道理であるから、安居が始まる時は、仏祖も大衆も虚空も夏安居も一つのものになって、その勢いで全世界に張り切り、また終る時は、その勢いが世界からはみ出すのである。全世界が安居そのものになりきってしまうのであるから世界は安居の公案現成であり、安居が真理の現成、即ち仏道の現成である。

　このようであるから、夏安居は始まることも終ることもそのこと自らが、仏道の現成である。夏安居の解制の時は、尽天地は皆去り、残るものなく、一切の煩悩を脱落するから、去るに似ているが、そうではない。去ることそのこと

黄龍死心和尚云、山僧行脚スルコト三十余年、以九十日為一夏。増一日也不得、減一日也不得。

しかあれば、三十余年の行脚眼、わづかに見徹するところ、九十日為一夏安居のみなり。たとひ増一日せんとすとも、九十日かへりきたりて競頭参すべし。たとひ減一日せんとすといふとも、九十日かへりきたりて競頭参するものなり。さらに九十日の窟籠を跳脱すべからず。この跳脱は、九十日の窟籠を手脚として跨跳するのみなり。九

が、仏道の現成であるのである。安居はこのように、時と所の去来を越えているから、仏祖であることを体験した人々が安居の結制、解制を送迎するだけである。結制にも解制にも拘束されない解脱の境地が広がるのみである。世界中に、煩悩と言う草は一本も無い。もともと煩悩そのものが菩提であって、悟りもなければ迷いもない。我に「九十日の安居の飯銭を、返却せよ」であって、九十日の安居を修行したのでもなければ修行しないのでもない。即ち安居は、一切の得失、有無、迷悟を超越したものであり、安居即ち自己の生活そのものであるからである。

黄龍死心和尚の「私の仏道修行の三十余年は、結局は九十日の夏安居そのものである。この九十日の、一日を増すことも、一日を減ずることもできない、不増不滅の真理である」とある言葉のように、三十有余年の修行によって得た眼力による徹見（悟り）は、ただ九十日の夏安居に尽きるのである。たとえ安居の期間を一日増そうとしても九十日が帰って来るのみである。この九十日は無限を含む九十日だから、増減しようとしても、無限を含む九十日が顔を出して覆うてしまうから断然不可能である。

更に九十日と限定せられた安居なら、九十一日目にはこの窟籠を脱出することができるが、無限を予想する九十日の窟籠は脱出できない。脱出するには、九十日の窟籠を手足として脱出せねばならぬ。無限を脱出するには、無限を手

十日為一夏は、我箇裏の調度なりといへども、仏祖のみづからはじめてなせるにあらざるがゆゑに、仏仏祖祖、嫡嫡正稟して今日にいたれり。

しかあれば、夏安居にあふは諸仏諸祖にあふなり、夏安居にあふは見仏見祖なり、夏安居ひさしく作仏祖せるなり。この九十日為一夏、その時量たとひ頂𩕳量なりといへども、一劫十劫のみにあらず、百千無量劫のみにあらざるなり。余時は百千無量等の劫波に使得せらる。九十日は百千無量等の劫波を使得するゆゑに、無量劫波たとひ九十日にあうて見仏すとも、九十日かならずしも劫波にかかはれず。

しかあれば、参学すべし、九十日為一夏は眼睛量なるのみなり。身心安居者、それまたかくのごとし。夏安居の活鱍鱍地を使得し、夏安居の活鱍鱍地を跳脱せる、来処あり、職由ありとい

足とせねばならない。九十日の安居は、単に暦の上の日数の問題ではない。これは仏祖の道場、仏道の道具であるが、仏祖が自ら始めたものでなく、仏々祖祖が嫡々正伝して現在に至ったのである。夏安居は、歴史的には釈尊に始まるといい得るが、宗教的には真理の上では仏道として、真理として、無限の過去、過去七仏前、父母未生前から存在する真理なのである。諸仏は、この真理を各各体験し正稟し正伝して来られただけのことである。

このように夏安居に逢うことは、諸仏諸祖に値うことであり、夏安居に逢うことは、仏を見ることである。夏安居は、無限の長い年月の間、仏祖を作り出して来たと断言できるのである。なぜなら、この九十日の夏安居の時の量とは、仏祖の頭の量である。これを時に換算する時は、一劫（四億三千二百万年）、十劫、又は百千無量劫などと限定した時間の長短で測量すべきものでない。即ち一夏とは無限際の時を意味するからである。

一切の時は、百千無量劫の劫波（長時）の中の時間である。しかし、この九十日は、百千無量の劫波のうちであるが、九十日という時間の量を超越している。

このようであるから、夏安居は、仏祖の身心の境地を自己の体験とすることである。夏安居が解かれる時は、夏安居の自由自在の境地をも脱落する境地に出なければならぬ。夏安居はその初（結夏）と終り（解夏）は必然的に不離の関係にある。夏安居はそのよって来る処や、根本精神は、決して単純なものでな

へども、他方他時よりきたりうつれるにあらず、当処当時より起興するにあらず。来処を把定すれば九十日たちまちにきたる、職由を摸索すれば九十日たちまちにきたる。凡聖これを窟宅とせり、命根とせりといへども、はるかに凡聖の境界を超越せり。思量分別のおよぶところにあらず、不思量分別のおよぶところにあらず、思量不思量の不及のみにあらず。

世尊在二摩竭陀国一、為レ衆説法、是時将レ欲二白夏一。乃謂二阿難一曰、諸大弟子・人天四衆、我常説法、不レ生二敬仰一。我今入二因沙臼室中一、坐夏九旬。忽有レ人来問レ法之時、汝代為レ我説。一切法不生、一切法不滅。言訖掩室而坐。

しかありしよりこのかた、すでに二

い、偶然のものではない。突如として発生してたものでもない。空間と時間を超越し、去来を跳脱した、自由無礙の脱落したところにあるのである。

このように時間と空間を超越し、去来の相を跳脱した存在ではあるが「来い」と言えば、九十日の夏安居は忽ちに来るものである。安居の根本精神を体験すれば、九十日は直ちに来るものであり、結制の根本義が把握できれば、九十日は忽ち現成するのである。だから、凡夫も、仏祖も、この九旬安居を住家とし、生命としているのである。それは安居は迷いを転じて、悟りを体験することにあるからである。

しかし、更に、安居は凡聖の境界を超越している。だから安居は凡夫の認識や意識では究め尽くせる境地ではない。声聞や縁覚などの認識、意識を超えた境地の聖者でも、伺い見ることのできない存在である。

釈尊が摩竭陀国にあって、衆生の為に説法せられた時、夏安居を結制しようと思われた。そこで、阿難尊者に向って、「諸々の大弟子や人間界、天上界の衆生の為に、私は常に仏法を説いているにも拘らず、これらの衆生は、仏法を敬い仰ぐ心を生じない。だから、私はこれから帝釈（忉利天の天王）の石室の中で、九十日の安居の禅定に入る。阿難よ、私の石室の安居中に、もし人がおとずれて仏法を求める者があったら、お前は私に代って『一切のものごとは、生滅を超越した存在である』と、このように説きなさい」と命じられて石室に

千一百九十四年（当日本寛元三年乙巳歳）なり。堂奥にいらざる児孫、おほく摩竭掩室を無言説の証拠とせり。いま邪党おもはくは、掩室坐夏の仏意は、それ言説をもちゐるはことごとく実にあらず、善巧方便なり。至理は言語道断し、心行処滅なり。このゆゑに、無言無心は至理にかなふべし、有言有念は非理なり。このゆゑに、掩室坐夏九旬のあひだ、人跡を断絶せるなりとのみいひいふなり。これらのともがらのいふところ、おほきに世尊の仏意に孤負せり。

いはゆるもし言語道断、心行処滅を論ぜば、一切の治生産業みな言語道断し、心行処滅なり。言語道断とは一切の言語をいふ、心行処滅とは一切の心行をいふ。いはんやこの因縁、もとより無言をたふとびんためにはあらず。通身ひとへに泥水し入草して、説法度人いまだのがれず、転法拯物いまだのがれざるのみなり。もし児孫と称するともがら、坐夏九旬を無言説なりといはば、還吾九旬坐夏来といふべし。

お入りになり、石室の扉を堅く閉めて九十日間の安居に入られたのであった。

このことがあってからすでに二千百九十四年（日本国の寛元三年乙巳の歳）の年月を経過した。

仏道の堂奥を究めていない仏弟子どもは、釈尊がこの摩竭陀国の帝釈石室に安居せられたことを無言説法の証拠としている。

また現今の仏道を明らめない人々の説では、

釈尊が石室を閉して夏安居しておられる、その真意は〝言葉による説法〟では真の教えを説き得ないからである。だから釈尊の説法は真実の仏道を説かれたのではなく、巧みな方便を用いた。即ち仏道の真理は説くことのできないものであり、知識を超越したものであると言っているのである。そういう道理で石室に入って自ら「無言の説法」の安居を示されたという。この石室の安居こそ、仏道究極の道理である。言葉や概念の上での説法は、仏道の意義を明らかにする方便に過ぎない。だから石窟を閉めて、九十日の夏安居の間、一切、人との交渉を断たれたのであると言っているのである。

これらの徒輩の言っている説は全く釈尊の仏道とは異なったものである。もし彼らのいうように、仏道が言語では表現することができないものであり、言葉や思想をもってしては理解することのできないものであるとするならば、一切の人間生活の全ては、言葉を以って成立しているのであるから、理解し合う

阿難に敕令していはく、汝代為我説、一切法不生、一切法不滅と代説せ

ことができないであろう。人々の日常生活の一々は勿論、一切の社会生活、政治、経済その他一切の文化生活の悉くは皆、言語、思想を以って個人、社会を問わず、その意識を現わし合うことによって人間生活が成り立っているのである。言葉では尽くせない日常の産業が宇宙の真理の言葉となるところに、尽くせない言葉が現われてくるのである。心の働きが滅した時、実相を捉えることができるのである。

ましてや石窟の夏安居の因縁の根本精神は、無言の行を貴ぶ為に、行ぜられたのではなく、衆生の救済の為に、自ら泥水を全身にひっかぶり、迷い狂っている人々の中に往来し、仏道を説き、迷いを転じて悟りの道に導こうとされる止むに止まれない仏の慈悲心に外ならぬ。その心の具体的に現われたものが石窟の夏安居の仏行である。

もし、かりにも、仏の子孫であると自称する仏弟子等は、九十日の夏安居を無言説などと言ってはならない。そのようなことを言うならば、何の為に九十日の夏安居を行うのか、夏安居の真意義は解らなくなってしまう。そのような徒輩には九十日の夏安居を還せと言ってやりなさい。

釈尊が、阿難尊者に命じて言われた、「お前は、私に代り、人々に仏道をよく説きなさい。一切のものごとは、生滅を超越した存在であると言うことを教えなさい」と代って説かれた仏の命令を徒らに見逃してはならない。

しむ。この仏儀、いたづらにすごすべからず。おほよそ掩室坐夏、いかでか無言無説なりとせん。しばらくもし阿難として、当時すなはち世尊に白すべし、一切法不生、一切法不滅、作麼生説、縦説恁麼、要作什麼。かくのごとく白して、世尊の道を聴取すべし。

おほよそ而今の一段の仏儀、これ説法転法の第一義諦、第一無諦なり、さらに無言説の証拠とすべからず。もしこれを無言説とせば、可憐三尺龍泉剣、徒掛陶家壁上梭ならん。

しかあればすなはち、九旬坐夏は古転法輪なり、古仏祖なり。而今の因縁のなかに、時将欲白夏とあり。しるべし、のがれずおこなはるる九旬坐夏安居なり。これをのがるるは外道なり。

おほよそ世尊在世には、あるいは忉利天にして九旬安居し、あるいは耆闍窟山静室中にして五百比丘ともに安居す。五天竺国のあひだ、ところを論ぜず、ときいたれば白夏安居し、九夏安居おこなはれき。いま現在せる仏祖、

恐らく、石窟の安居がどうして無言の行であり、不説法の説法であろうか。その時、阿難尊者としては釈尊に問うべきではないか。

「一切の『ものごと』は生を超越した存在であり、一切のものごとは、滅を超越した存在であるということを、どのように衆生に説いたらよろしいのでしょうか。たとえ、一切のものごとの不生、不滅の真理を説くことができるとするならば、その説法の根本はどこでしょうか」

と問い、釈尊のお教えを拝聴すべきである。

およそ、石窟安居の仏行は、真実の説法、真理の体験としての説法である。真理自らの現成、仏道自らの体験である。言説や思想を超越した境地である。だからこの消息をもって無言説の証拠としてはならない。もしもこれを無言説と言うならば真に憐れむべきである。それは丁度、天下の名剣、龍泉の剣（宝剣の名）を徒らに壁に掛け、世にも稀な陶家の梭（はた織具）を壁に掛けっぱなしで埃を積らせて、あたら天下の名剣や名具をば無用の長物化しているようなものである。

このようなわけであるから、九十日の夏安居は古仏の説法であり、古仏自体なのである。この安居の因縁の中で釈尊は「時まさに白夏を欲す」と言われた。この事は釈尊自らが夏安居を仏道の正命とせられたのを知る。釈尊自らその全生命を投げ出しての精進である。このように貴い修行が、九十日の夏安居

もとも一大事としておこなはるるところなり。これ修証の無上道なり。梵網経中に、冬安居あれども、その法つたはれず、九夏安居の法のみつたはれり。正伝まのあたり五十一世なり。

清規云、行脚人欲下就二処所一結夏上、須下於二半月前一掛搭上。所貴、茶湯人事、不二倉卒一。

いはゆる半月前とは、三月下旬をいふ。しかあれば、三月の内にきたり掛搭すべきなり。すでに四月一日よりは、比丘僧、ありきせず、諸方の接待、および諸寺の旦過、みな門を鎖せり。しかあれば、四月一日よりは、雲衲みな寺院に安居せり、庵裏に掛搭せ

である。このような貴い修行の夏安居をしないものは仏弟子ではない。正に邪道の類である。よろしく仏弟子たる者は粉骨砕身して精進すべきである。すべて世尊の在世中には、或る時は、忉利天で九十日の夏安居を修行され、或る時は、霊鷲山の静室の中で五百人の僧と共に安居せられた。インドの五ケ国の中で、所を論ぜられず、時至れば白夏安居九十日の夏安居が行われたのである。

いま、現在の仏祖方も一大事として、夏安居を行われるのである。この夏安居は仏法を修証する最上の仏道である。

梵網経に、冬安居の法があると記されているが、その法は伝っていないで、九十日の夏安居の法だけが正伝せられて、五十一代の今日に到っているのである。

禅苑清規第二巻の記事に、

行脚の人（修行の僧）で、禅寺に赴いてその修行の道場に安居を志す者は、寺の門を入り、旦過寮に願い出で、旦過寮に一定時（十日位）の間止宿を許され、昼夜、面壁坐禅する。この坐禅中の修行の点検の結果、認められたもののみが、掛搭（安居）が許される。このことは、安居の初日の半月前に許されるのである。もし掛搭が許されたなら、全ての動作の上に於て、仮にも軽率な振舞いは少しも許されない。

ここで半ケ月前とは、三月下旬のことである。このようであるから、三月中

り。あるいは白衣舎に安居せる、先例なり。これ仏祖の儀なり、慕古し修行すべし。拳頭鼻孔、みな面面に寺院をしめて、安居のところに掛搭せり。

しかあるを、魔党いはく、大乗の見解それ要枢なるべし。夏安居は声聞の行儀なり、あながちに修習すべからず。かくのごとくいふともがらは、かつて仏法を見聞せざるなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ九旬安居坐夏なり。たとひ大乗小乗の至極ありとも、九旬安居の枝葉華果なり。

四月三日の粥罷より、はじめてことをおこなふといへども、堂司あらかじめ四月一日より戒臘の榜を理会す。すでに四月三日の粥罷に、戒臘牌を衆寮前にかく。いはゆる前門の下間の窓外にかく。寮窓みな櫺子なり。粥罷にこれをかけ、放参鐘ののち、これをさ

に来て、掛搭すべきである。すでに四月一日以降は、僧は外出しない。諸方の接待寮や諸寺の旦過寮等は全て門を閉めてしまうのである。このようであるから、四月一日からは修行僧は皆寺院に安居し庵裏（大寺院に直属する堂庵）に掛搭している。或いは白衣舎（俗家）に安居する先例もある。これが仏祖の儀式である。古仏を模範として修行すべきである。修行者は皆一人々々、寺院の中の席に座を占めて安居の行われるところに止住するのである。このようであるにも拘らず、邪見のともがらが言うには、大乗の思想が仏道の要旨である。夏安居等と言うのは、小乗の声聞の行儀であるから強いて修習すべきではない。このように言う徒輩は、未だ仏法を知らない徒輩である。無上のさとりの道は、九旬夏安居である。だから、たとえ大乗仏教の要旨及び小乗仏教の要旨と言うものがあったとしても、皆それは、九旬安居の枝葉であり、華であり、果実であるのである。

さて、四月三日の粥罷（朝食の終了）より始めて安居に入るのであるが、堂司（維那）はあらかじめ、四月一日より戒臘（出家してからの年齢）の名札を準備しておき、四月三日の粥罷に衆寮（禅林の衆僧が看経閲法する寮）前に掛けておく。前門の下間（右）の窓の外に掛けるのである。寮の窓は皆格子になっている。粥罷に、これを掛け放参鐘（晩参を取り止めることを報ずる鐘）の後に、この戒臘牌をしまうのである。三日から五日までこの名札を掛けておくのであるが、お

む。三日より五日にいたるまでこれをかく。をさむる時節、かくる時節、おなじ。

　かの榜、かく式あり。知事・頭首によらず、戒臘のままにかくなり。諸方にして頭首・知事をへたらんは、おのおの首座・監寺とかくなり。数職をつとめたらんなかには、そのうちにつとめておほきならん職をかくべし。かつて住持をへたらんは、某甲西堂とかく。小院の住持をつとめたりといへども、雲水にしられざるは、しばしばこれをかくして称せず。もし師の会裏にしては、西堂なるもの、西堂の儀なし。某甲上座とかく例もあり、おほくは衣鉢侍者寮に歇息する勝躅なり。さらに衣鉢侍者に充し、あるいは焼香侍者に充する、旧例なり。いはんやその余の職、いづれも師命にしたがふなり。他人の弟子のきたれるが、小院の住持をつとめたりといへども、おほきなる寺院にては、なほ首座・書記・都寺・監寺等に請するは、依例なり、芳

さめる時もかける時と同様である。

　この名札を書くには書式がある、それは、役寮の順序によらず戒臘の順序に書くのである。諸山で役寮の経歴を経て来たものは、各々首座・監寺・知事何何と書く。種々の職を勤めて来た者は、その中で一番長い間つとめて来た職を書くべきである。前に一寺の住寺職を経て来た者は、何某西堂と書く。小院の住持職を勤めて来た者でも雲水にそれを知られていない者は、時々これを隠して名乗らない。もし戒師の会の時には、西堂である者も西堂とは書かない。何某上座と書く例もある。この人たちの多くは衣鉢侍者（住持の侍者で、所持品・銭財を掌る僧）寮に住居するすぐれた人である。

　この人達の或る者は、衣鉢侍者に充当し、或る者は焼香侍者に充当するのが旧くからの例である。ましてや、その他の職は、いずれの職も、師の命令に従って定めるのである。他人の弟子が来てこの安居に参じた者は、小院の住持職を勤めたと言う経歴があったとしても、大きな寺院では首座、書記、都寺、監寺等の職に充てるのが例である。それが善い慣習である。小院の住職を勤めたことを名乗ることをば僧の集団では問題にしていない。勝れた人は住持職を勤めて来たことすら隠して名乗らないものである。牓の書式は次の如くである。

　某国某州某山寺、今夏結夏、海衆戒臘次の如し。

陳如尊者（憍陳如尊者のこと。始めて釈尊の教化を受けた人）

躅なり。小院の小職をつとめたるを称するをば、叢林わらふなり。よき人は、住持をへたる、なほ小院をばかくして称せざるなり。榜式かくのごとし、

某国某州某山某寺、今夏結夏海衆戒臘如レ後。

陳如尊者

堂頭和尚

建保元戒

某甲上座　某甲蔵主

某甲上座　某甲上座

建保二戒

某甲西堂　某甲維那

某甲首座　某甲知客

某甲上座　某甲浴主

建暦元戒

某甲直歳　某甲侍者

某甲首座　某甲首座

某甲化主　某甲上座

某甲典座　某甲堂主

建暦三戒

某甲書記　某甲上座

堂頭和尚（堂頭は住持）

建保元戒（年号―夏）

何某上座、何某蔵主（蔵主は知蔵と同じ、蔵経を監理する役名）

何某上座、何某上座（上座は長老）

建保二戒（年号―冬）

何某西堂、何某維那（維那は六知事の一、大衆の雑事、統一指導の役寮）

何某首座、何某知客（外来人の接待係）

何某上座、某甲浴司（浴室を司る役）

建暦元戒（前年号―夏）

某甲直歳、某甲侍者（直歳は庶務の役）

某甲首座、某甲首座

某甲化主、某甲上座（化主は相信徒の勧化布施等を扱う役）

某甲典座、某甲堂主（典座は六知事の一、食事の総理。堂主は僧堂を司る役）

建暦三戒（年号―二年目の夏）

何某書記、何某上座（書記は古代は会中の書状、中世は住持の一切の文書、現今は首座の文書を司る）

何某西堂、何某首座（西堂は他山の前住持、又は他山の長老、安居の教化を助ける師、西堂は賓位なる故の名称）

某甲西堂　某甲首座
某甲上座　某甲上座
右謹具呈、若有二誤錯一、各請　指揮。謹状。
某年四月三日　堂司比丘某甲謹状

かくのごとくかく。しろきかみにかく。真書にかく、草書・隷書等をもちゐず。かくるには、布線の、ふとさ両米粒許なるを、その紙榜頭につけてかくるなり。たとへば、簾額のすぐならんがごとし。四月五日の放参罷にをさめをはりぬ。

四月八日は仏生会なり。

四月十三日の斎罷に、衆寮の僧衆、すなはち本寮につきて煎点諷経す。寮主ことをおこなふ。点湯焼香、みな寮主これをつとむ。寮主は衆寮の堂奥に、その位を安排せり。寮首座は、寮の聖僧の左辺に安排せり。しかあれども、寮主いでて焼香行事するなり。首座・知事等、この諷経におもむかず、ただ本寮の僧衆のみおこなふなり。維

何某上座、何某上座
右謹んで申上げる。もしこの掲示に誤りあったら各々指摘を請う。謹んで書き記す。
某年四月三日、堂司比丘、何某、謹んで書す。

このように白い紙に書くこと。楷書で書き、草書や隷書等では書かぬこと。掛けるのには、麻糸の太さ米粒二つばかりのもので、紙の名札の頭につけて掛けること。例えばすだれの真直ぐであるように掛けること。四月五日の放参鐘（夜の坐禅を休む報知の鐘）が鳴り終ったら外すこと。

四月八日は釈尊の降誕会である。

四月十三日の昼食の後、衆寮の僧衆は本寮に於てお茶を煎点諷経（大衆に点茶、点湯して供養する儀式の読経）する。この時、点湯（湯に砂糖を入れる）のことや焼香などのことは全て寮主（寮首座の補佐役）の任務である。寮主の室は衆寮の奥の室が充てられてある。寮首座（寮元・衆寮の事を司る役）の室は、寮の文殊菩薩像の左側に充てられている。しかし、寮主が出て行って焼香するのである。首座・六知事（都寺、監寺、副寺、維那、典座、直歳）は読経に参列しない。ただ本寮の僧衆だけが行うのである。

維那はあらかじめ一枚の戒臘牌を用意しておいて、十五日の粥罷（朝粥の後）に、僧堂の東壁に掛ける。前架の上の方に掛ける。正面の次の南の間である。

那あらかじめ一枚の戒臘牌を修理して、十五日の粥罷に、僧堂前の東壁にかく。前架のうへにあたりてかく。正面のつぎのみなみの間なり。

清規云、堂司預設二戒臘牌一、香華供養。在二僧堂前一設レ之

四月十四日の斎後に、念誦牌を僧堂前にかく。諸堂おなじく念誦牌をかく。至晩に、知事あらかじめ土地堂に香華をまうく、額のまへにまうくるなり。集衆念誦す。念誦の法は、大衆集定ののち、住持人まづ焼香す。つぎに知事・頭首、焼香す。浴仏のときの焼香の法のごとし。つぎに維那、くらゐより正面にいでて、まづ住持人を問訊して、つぎに土地堂にむかうて問訊して、おもてをきたにして、土地堂にむかうて念誦す。詞云、

竊以薫風扇野、炎帝司方。当法王禁足之辰、是釈子護生之日。躬裒大衆、粛詣霊祠、誦持万徳洪名、廻向合堂真宰。所祈加護、得遂安居。仰憑尊衆念。

禅苑清規に「堂司（維那）はあらかじめ戒臘牌を設けて香華供養す」とある。四月十四日の昼斎の後に念誦牌（十仏名を念じて誦する告知板）を僧堂の前に掛ける。日暮に知事はあらかじめ土地堂（寺院の境内を護る神をまつる堂）に香華を額の前に供える。大衆が堂前に集って念誦する。念誦の法は、大衆の集り終った後に、住職が第一に焼香する。次に知事・頭首（両班の東序を六知事という）に対し、西序を頭首という。首座・書記・知蔵・知殿など）が焼香する。灌仏会の時の焼香法と同様である。次に維那がその席から正面に出て、まず住持人に合掌し、次に土地堂に向って合掌し、面を北にして土地堂に向って念誦する。その言葉は、

竊におもんみれば薫風野に扇ぎ炎帝（太陽）方を司る。法王禁足の辰にあたる。是れ釈子誕生之日なり。躬ら大衆をあつめて霊祠を粛詣し、万徳の洪名を誦持して合堂の真宰に回向す。祈る所は加護して安居を遂ぐることを得て仰い

清浄法身毘盧遮那仏　金打
円満報身盧遮那仏　同
千百億化身釈迦牟尼仏　同
当来下生弥勒尊仏　同
十方三世一切諸仏　同
大聖文殊師利菩薩　同
大聖普賢菩薩　同
大悲観世音菩薩　同
諸尊菩薩摩訶薩　同
摩訶般若波羅蜜　同

上来念誦功徳、並用廻向、護持正法、土地龍神。伏願、神光協賛、発揮有利之勲。梵楽興隆、永錫無私之慶。再憑尊衆念。十方三世一切諸仏、諸尊菩薩摩訶薩、摩訶般若波羅蜜。

ときに鼓響すれば、大衆すなはち雲堂の点湯の座に赴す。点湯は庫司の所辨なり。大衆赴堂し、次第巡堂し、被位につきて正面而坐す。知事一人、行法事す。いはゆる焼香等をつとむるなり。

清規云、本合二監院行一レ事、有レ故維那代レ之。

で尊衆をたのんで念ず。

清浄法身毘盧舎那仏　引磬打
円満報身盧舎那仏　同
千百億化身釈迦牟尼仏　同
当来下生弥勒尊仏　同
十方三世一切諸仏　同
大聖文殊師利菩薩　同
大聖普賢菩薩　同
大悲観世音菩薩　同
諸尊菩薩摩訶薩　同
摩訶般若波羅蜜　同

上来念誦する功徳は、正法を護持し、並び用いて土地龍神に回向す。伏して願わくは、神光協讃して、有利の勲を発揮し、梵楽興隆して永く無私の慶を錫らんことを。再び尊衆を憑んで念ず。十方三世一切諸仏。諸尊菩薩摩訶薩。摩訶般若波羅蜜。

その時、大鼓の音で大衆は僧堂の点湯の座に着す。この場合の点湯は庫司の任務である。大衆が堂に行き、順序に従って僧堂を巡って自らの席に着いて正面に向って坐る。知事の一人が法要を取り行う。法要とは焼香等のことを行う

すべからく念誦已前に写牓して、首座に呈す。知事、搭袈裟、帯坐具して、首座に相見するとき、触礼三拝、あるいは両展三拝しをはりて、牓を首座に呈す。首座答拝す、知事の拝とおなじかるべし。牓は箱に複袱子をしきて、行者にもたせてゆく。首座、知事をおくりむかふ。

牓式

　庫司今晩就二
雲堂一煎点、特為二
首座
大衆一、聊表二結制之儀一。伏冀
衆慈同垂二
光降一。

　寛元三年四月十四日　庫司比丘某
　甲等謹

知事の第一の名字をかくなり。牓を

のである。

禅苑清規に「本来は、監院が法事を行うのであるが、都合が悪い場合には、維那が監院に代って行ずる」とある。この法要は、念誦以前に、名札を写して首座に差し出すのである。この時知事は、袈裟を掛け坐具を持って首座に相見する時、触礼三拝（坐具を四つ折りのまま下において頭にふれて三拝する）又は両展三拝（座具を展げた時先方から約免の意ある時、座具をたたんで触礼三拝する）して、名を首座に差し出す。首座は答拝するが、知事の拝と同じでなければならない。

牓（告知文）は箱に袱子を敷いて行者（給仕の僧）が奉持して従う。首座は知事を送り迎えするのである。

牓の書式は

　庫司今晩、雲堂に就いて、煎点す、特に
首座・大衆の為に聊か結制之儀を表す。伏して冀くは
衆慈同じく光降を垂れんことを、
　寛元三年四月十四日、庫司比丘某等謹んで白す。

知事の第一の名字を書くのである。牓を首座に提出してから更に行者に僧堂の前に貼らせる。その位置は堂前の下間に貼ることになっている。前門の南方の外側に、牓の札を貼る板がある。この板は塗り板である。文書を入れる封筒

首座に呈してのち、行者をして雲堂前に貼せしむ、堂前の下間に貼するなり。前門の南頬の外面に、牓を貼する板あり。このいた、ぬれり。殻漏子あり。殻漏子は、牓の初にならべて、竹釘にてうちつけたり。しかあれば、殻漏子もかたはらに押貼せり。この牓は如法につくれり。五分許の字にかく、おほきにかかず。殻漏子の表書は、かくのごとくかく、

状請　首座　大衆　庫司比丘某甲
等謹封

煎点をはりぬれば、牓をさむ。

十五日の粥前に、知事・頭首・小師・法眷、まづ方丈内にまうでて人事す。住持人もし隔宿より免人事せば、さらに方丈にまうづべからず。免人事といふは、十四日より、住持人、あるいは頌子あるいは法語をかける牓を、方丈門の東頬に貼せり。あるいは雲堂前にも貼す。

十五日の陞座罷、住持人法座よりおりて、堦のまへにたつ。拝席の北頭を

様の殻漏子が（可漏子とも書く。封筒のこと。本来は身体をいう）そのそばに置いてある。殻漏子は名札の初めに並べて、竹釘で打ちつけてある。だから殻漏子も、その例に押しならべて貼りつける。この札は、法の如くに作ってある。五分角許りの字で書いてある。大きくは書かない。殻漏子の表書は、次の通りである。

状請　首座　大衆　庫司比丘何某等謹封

お茶の行事が終った時、掛け札はとりはずすべきである。

十五日の粥前に知事、頭首、小師（十夏以前の僧）、法眷（法系の親族）等が、まず方丈に参じて儀礼をする時、住持人が、もし隔った室から儀礼はよろしいという合図があった時は、方丈に参ってはならない。儀礼を免ずるというのは、住持人が、或いは偈、或いは法語を書いて、忙しい時は十四日から告知文を、方丈の入口の東方に貼り出し、また僧堂前にも貼る。住持は十五日の上堂が終ってから法座を離れ、階段を降り、その前に立つ。拝席（導師の座位に敷く物）の北の角を踏んで南に面して立つ。知事は拝席の近くに進んで両展三拝する。一度座具を広げる時に次のように唱える。

ふみて、面南してたつ。知事近前して両展三礼す。一展云、

此際安居禁足、獲奉巾瓶、唯仗和尚法力資持、願無難事。又一展、叙二寒暄一、触礼三拝。叙寒暄云者、展坐具三拝了、収坐具、進云、即展孟夏漸熱、法王結制之辰、伏惟、堂頭和尚、法候動止万福、下情不勝感激之至。かくのごとくして、その次に触礼三拝、ことばなし、住持人みな答拝す。

住持人念、此者多幸得同安居。亦冀某首座監寺人等、法力相資、無諸難事。

首座・大衆、同二此式一也。

このとき、首座・大衆・知事等、みな面北して礼拝するなり。住持人ひとり面南にして、法座の堦前に立せり。住持人の坐具は、拝席のうへに展ずるなり。

つぎに首座・大衆、於二住持人前一、両展三拝。このとき、小師・侍者・法眷・沙弥、在二一辺一立。未レ得下与二大衆一同人事上。いはゆる一辺にありてたつとは、法堂の東壁のかたはらにありてたつなり。もし東壁辺に施主の垂箔のことあらば、法鼓のほとりにた

「此際安居禁足して、巾瓶に獲奉（随身して仕える）することを得。惟れ和尚の法力の資持（助力）に仗る。願わくは難事なからんことを」と唱え、更に座具をひろげて、寒暑の挨拶を述べて触礼三拝する。挨拶をする者は座具を展べ、三拝がすめば座具を収めて、前に進んで「即展孟夏漸熱、法王結制のとき、伏しておもんみれば、堂頭和尚さま、法候動止万福にして下情感激の至りにたえず」と申上げて、触礼三拝する。他は言葉をいわない。この時、住持人は答拝する。

住持人は念ずる、「ここに多幸にして安居することを得たり、また冀わくは某人（首座か都司）等、法力相い資けて諸の難事なからんことを」と。

首座、大衆はこの式に同ずるのである。この時、首座・大衆・知事等すべて面を北にして礼拝する。住持人だけは南面して法座の階段の前に立つ。住持人の座具は、侍者が拝席の上にひろげるのである。

次に、首座及び大衆は住持人の前に両展三拝する。この時小師（受戒前の侍者）、法眷、沙弥（得度した童）などが定められた一方の場所におって、大衆と共に礼拝することはできない。この一方の場所におるということは、法堂の東壁の側に立っていることである。もし東壁のあたりに、施主のすだれがあったならば、法鼓（太鼓）のあるあたりに立っているべきである。大衆が礼拝を終ったならば、知事はまず庫院に帰って、第一位の場所に立つ。次に首座は大衆

つべし。また西壁辺にも立すべきなり。
　大衆礼拝をはりて、知事まづ庫堂にかへりて主位に立す。つぎに首座すなはち大衆を領して庫司にいたりて人事す。いはゆる、知事と触礼三拝するなり。このとき小師・侍者・法眷等は、法堂上にて住持人を礼拝す。法眷は両展三拝すべし。住持人の答拝あり。小師・侍者、おのおの九拝す。答拝なし。沙弥九拝、あるいは十二拝なり。住持人合掌してうくるのみなり。つぎに首座、僧堂前にいたりて、上間の知事牀のみなみのはしにあたりて、雲堂の正面にあたりて、面南にて大衆にむかうてたつ。大衆面北して、首座にむかうて触礼三拝す。首座、大衆をひきて入堂し、戒臘によりて巡堂立定す。知事入堂し、聖僧前にて大展礼三拝しておく。つぎに首座前にて触礼三拝す。大衆答拝す。知事巡堂一帀して、いでてくらゐによりて叉手してたつ。住持人入堂、聖僧前にして焼香、大展

を連れて、庫司（都司・監司・副司）に至って知事と共に触礼三拝する。
　この時、小師・侍者・法眷等は、法堂で住持を礼拝する。法眷は両展三拝するべきである。住持は答拝する。小師侍者はそれぞれ九拝するが答拝はない。沙弥は九拝或いは十二拝する。住持は合掌してこの拝を受けるだけである。次に、首座は僧堂の前に行き、上間の知事の坐禅の牀の南の端に当り、雲堂の正面で、面を南面して大衆に向って立つ。大衆は北面して首座に向って触礼三拝する。次に、首座は大衆を引き連れて入堂し、戒臘に応じて堂を巡って各々の単（坐禅の牀）の前に立つ。知事が入堂して聖僧（文殊像）の前で大展礼三拝する。ついで首座の前で触礼三拝する。この時大衆は一様に答拝（立ったまま）をする。知事は堂内を一巡し終って、自分の単の前に叉手（胸間に手を組む）して立つ。その時、住持が入堂して聖僧前で焼香し、大展三拝して立つ。この時、小師は聖僧の後に行って立つ。法眷は大衆に従う。次に住持人は首座に触礼三拝する。禅苑清規に、
　住持人は、ただ自己の定められた席に立って、面を西にして触礼する。首座大衆の答拝は前に同じである。住持人は堂を一巡して出る。首座は前門の南方より出て住持人を送る。住持人が出堂の後、首座以下はお互いに向って三拝して「此際幸いに安居を同じくす、恐らくは三業（身・口・意）不善、且つ望むらくは慈悲を垂れたまわんことを」と唱える。この拝は展坐具拝で三拝である。

三拝起。このときは、小師於聖僧後避立。法眷随大衆。つぎに住持人、於首座触礼三拝。いはく、住持人ただくらゐによりてたち、面西にて触礼す。首座・大衆、答拝さきのごとし。

住持人、巡堂していづ。首座、前門の南頬よりいでて、住持人をおくる。住持人出堂ののち、首座已下、対礼三拝していはく、此際幸同安居、恐三業不善、且望慈悲。この拝は、展坐具拝、三拝なり。かくのごとくして、首座・書記・蔵主等おのおのその寮にかへる。もしそれ衆寮僧は、寮主・寮首座已下、おのおの触礼三拝す。致語は堂中の法におなじ。

住持人こののち、庫堂よりはじめて巡堂す。次第に大衆相随、送至方丈、大衆乃退。

いはゆる、住持人まづ庫堂にいたる。知事と人事しをはりて、住持人いでて巡堂すれば、知事しりへにあゆめり。知事のつぎに、東廊のほとりにあ

とある。この時、首座、書記、蔵主（経蔵の監司）等は、各々その寮に帰るのである。衆寮の僧は、寮主、寮首坐以下、各々触礼三拝をする。その挨拶は、堂中の法と同じである。

この後に住持は大衆を従え、庫堂を始め順次各寮を巡る。大衆は住持を方丈（禅林の住持の住処）に送って退出する。住持が庫堂に到り、知事との挨拶が終って方丈にかえる時、知事は住持の後に従って行く。知事の次には、東廊のあたりにいる人々も従って行くのである。住持人がこの時、延寿院（病舎）へは立寄らないで、東の廊下から西に下り、山門を通って方丈に帰るならば、山門の近くの寮にいる人が、その後に続いて歩く。住持が南から西の廊下及び諸寮

る人あゆめり。住持人このとき延寿院にいらず。東廊より西におりて、山門をとほりて巡寮すれば、山門の辺の寮にある人あゆみつらなる。みなみより、西の廊下および諸寮にめぐる。このとき、西をゆくときは北にむかふ。このときより、安老・勤旧・前資・頤堂・単寮のともがら、浄頭等、あゆみつらなれり。維那・首座等あゆみつらなる。つぎに衆寮の僧衆あゆみつらなる。巡寮は、寮の便宜によりてあゆみくははる。これを大衆相送とはいふ。

かくのごとくして、方丈の西階よりのぼりて、住持人は方丈の正面のもやの住持人のくらゐによりて、面南にて叉手してたつ。大衆は知事已下、みな面北にて住持人を問訊す。この問訊、ことにふかくするなり。住持人、答問訊あり。大衆退す。

先師は、方丈に大衆をひかず。法堂にいたりて、法座の堦前にして面南叉手してたつ。大衆問訊して退す。これ古往の儀なり。

を巡る。西に行く時は北面する。この時、安老（老宿、隠居、安居者）・勤宿（久しく勤めた旧参、住持の旧友）・前資（古く参して住持を助けて来た尊宿）・頤堂（百歳の老人）・単寮（独寮の人、西堂、六知事等の退職者の寮）などや、浄頭（便所の役）や維那、首座等も参列し、その次に衆寮の僧衆が参列する。この巡寮の次第は、寮の便宜によって参加するのであるが、これを大衆相送というのである。このように方丈の西の階段より登って、住持は方丈の正面の「母屋」（中央の室）の住持の席に着いて南面し、叉手して立つ。大衆は知事以下みな面を北にして住持に合掌の礼をする。この合掌の礼は極めて敬虔な心持ちをもって行うべきである。住持の答礼の合掌がすむと、大衆一同は退出する。

先師・如浄禅師の場合は、方丈に大衆を引き入れられなかった。法堂に至って、法座の階段の前で南面し、叉手して立たれ、大衆は合掌の礼をして退く。これが昔からの儀則である。

しかうしてのち、衆僧おのおのこころにしたがひて人事す。人事とは、あひ礼拝するなり。たとへば、おなじ郷間のともがら、あるいは照堂、あるいは廊下の便宜のところにして、幾十人もあひ拝して、同安居の理致を賀す。しかあれども、致語は堂中の法になずらふ。人にしたがひて今案のことばも存す。あるいは小師をひきゐたる本師あり。これ小師かならず本師を拝すべし、九拝をもちゐる。法眷の住持人を拝する、両展三拝なり、あるいはただ大展三拝す。法眷のともに衆にあるは、拝おなじかるべし。師叔・師伯、またかならず拝あり。鄰単・鄰肩みな拝す、相識・道旧ともに拝あり。単寮にあるともがらと、首座・書記・蔵主・知客・浴主等と、到寮拝賀すべし。単寮にあるともがらと、都寺・監寺・維那・典座・直歳・西堂・尼師・道士等とも、到寮到位して拝賀すべし。到寮せんとするに、人しげくして入寮門にひまをえざれば、牓をかきてその寮門

こうして後に、衆僧は各々気ままに人事する。人事とは、相互に礼拝することである。例えば同じ郷里の人々に、或いは窓ぎわや廊下などの往来のはげしい所でも、また数十人の僧衆の人々にも一々相互に礼拝して、同安居の挨拶を慶ぶべきである。しかし挨拶の法は、堂中の法に準ずるのである。人によっては、今新しく作った挨拶の言葉もある。或いは小僧をつれた本師もある。これらの小僧は、必ず本師を礼拝するべきである。この時には九拝の礼をする。法眷(同一師家に属する者、即ち兄弟々子のこと)が住持を拝するのは両展三拝の礼をする。或いはただ大展三拝の礼をする。法眷のお伴に衆僧の拝は法眷と同様にすべきである。

師の叔父などにも亦必ず拝すべきであり、単の近くの人、知り合いの人、古い道友、単寮にいる人々と、都寺、監寺、維那、典座、直歳、西堂、尼法師、道士等も寮に行き住持に拝賀すべきである。寮に行こうとするのに、人の出入が多くて、寮に入る隙がない時には、名札を書いてその寮門に貼り付けるのである。その札の幅は一寸余、長さは三寸ばかりの白紙に書くのである。

書き方は

某寮　某甲

拝　賀

またの式

におす。その牓は、ひろさ一寸余、ながさ二寸ばかりなる白紙にかくなり。
かく式は、

某寮 某甲 拝賀

又の式

巣雲 懐昭等 拝賀

又の式

某甲 礼賀

又の式

某甲 拝賀

又の式

某甲 礼拝

かくしきおほけれども、大旨かくのごとし。しかあれば、門側にはこの牓あまたみゆるなり。門側には左辺におさず、門の右におすなり。この牓は、斎罷に、本寮主をさめとる。今日は、大小諸堂・諸寮、みな門簾をあげた

巣雲 懐昭等 拝賀

またの式

何某 礼賀

またの式

何某 拝賀

またの式

何某 礼拝

書き方は多くあるが、大よそはこのようである。このようであるから、門側にはこの札が沢山見えるのである。門側の左辺には貼り付けないで、門の右側に貼り付けるのである。この札は、昼食の終りに本寮主がしまう。今日は大小諸堂・諸寮はすべて門簾をあげている。

堂頭、庫司、首座の順に煎茶を入れることがある。しかし、遠島・深山ではこの式は省略すべきである。退院の長老及び立僧（結制安居の首座）は、各々本寮に到着し、知事・頭首のために特別に茶を点てるのである。

り。

堂頭・庫司・首座、次第に煎点といふことあり。しかあれども、遠島深山のあひだには省略すべし。ただこれ礼数なり。退院の長老、および立僧の首座、おのおの本寮につきて、知事・頭首のために特為煎点するなり。

かくのごとく結夏してより、功夫辧道するなり。衆行を辧肯せりといへども、いまだ夏安居せざるは仏祖の児孫にあらず、また仏祖にあらず。孤独園・霊鷲山、みな安居によりて現成せり。安居の道場、これ仏祖の心印なり、諸仏の住世なり。

解夏七月十三日、衆寮煎点諷経、またその月の寮主これをつとむ。

十四日、晩の念誦、来日の陞堂、人事・巡寮・煎点、竝同結夏。唯牓状詞語、不同而已。

庫司湯牓云、

庫司今晩、就雲堂煎点。特為首座・大衆、聊表解制之儀。伏冀、衆慈同垂光降。庫司比丘某甲白。

このように夏安居を結制して仏道を功夫辦道するのである。あらゆる修行を成就した人でも、まだ夏安居しない者は、仏祖の児孫ではなく仏祖でもない。孤独園も、霊鷲山も、すべて安居によって現成したのである。安居の道場は、これ仏祖の根本精神であり、諸仏の在世そのものである。

解夏安居(安居が解放される)は、七月十三日である。衆寮の「煎点諷経」(点茶の誦経)は、その月の寮主が勤める。十四日は晩の念誦、翌日の上堂、人事、巡寮、煎点はすべて安居の時と同様である。ただ掛札の書式・詞語が同じでないだけである。

庫司の茶の湯の告知板には、記していわく。

庫司今晩、雲堂に於て煎点す、特に首座大衆の為に聊か解制の儀を表す、伏して願わくば衆慈同じく光降を垂れたまわんことを

庫司比丘何某謹白

土地堂念誦の言葉は、

土地堂念誦、詞云、
切以金風扇野、白帝司方。当覚皇解制之時、是法歳周円之日。九旬無難、一衆咸安。誦持諸仏洪名、仰報合堂真宰。仰憑大衆念。

これよりのちは、結夏の念誦におなじ。

陞堂罷、知事等、謝詞にいはく、伏喜法歳周円、無諸難事。此蓋和尚道力陰林、下情無任感激之至。

住持人、謝詞いはく、此者法歳周円、皆謝某首座監寺人等、法力相資、不任感激之至。

堂中首座已下、寮中寮主已下、謝詞にいはく、九夏相依、三業不善、悩乱大衆、伏望慈悲。

知事・頭首告云、衆中兄弟行脚、須候茶湯罷、方可随意。如有緊急縁事、不在此限。

この儀は、これ威音空王の前際後際よりも頂顆量なり。仏祖のおもくすること、ただこれのみなり。外道天魔のいまだ惑乱せざるは、ただこれのみな

切におもんみれば、金風(秋風)、野に扇ぎ白帝(立秋の神)方を司る。覚皇(仏)解制の時にあたる。是れ法歳周円の日なり。九旬難無く、一衆咸く安んじ、諸仏の洪名を誦持し、仰いで合堂の真宰(守護神)に報ず。仰いで大衆に憑んで念ず。

これから後は結夏の念誦と同じである。上堂の終りに、知事等の謝詞は、

伏して喜ぶ。法歳周円。諸の難事無きこと、此れ蓋し和尚道力の廕庇(おかげ)なり。下情感激の至りに任うることなし。

住持人謝詞は、

此に法歳周円。皆謝す某(首座・監寺)人等の法力相資くるを、感激の至りにたえず。

堂中の首座以下、寮中の寮主以下の謝詞は、

九夏相い依る。三業不善。大衆を悩乱す。伏して望むらくは慈悲。

知事頭首が大衆に告げて言う。

衆中の兄弟の行脚は今日安居を無事おえたのだから、茶湯の終了をまって自由にすべきである(緊急の事情が突発すればこの限りではないが)。

この儀式は無限の過去から今日に至るまでに於て、最高、最勝の仏儀である。仏祖の一大事とせられることは唯これだけである。外道及び天魔でもまだ惑乱することのできないのは、ただこのことだけである。インド、中国、日本

り。三国のあひだ、仏祖の児孫たるもの、いまだひとりもこれをおこなはざるなし。外道はいまだまなびず。仏祖一大事の本懐なるがゆゑに、得道のあしたより、涅槃のゆふべにいたるまで開演するところ、ただ安居の宗旨のみなり。西天の五部の僧衆ことなれども、おなじく九夏安居を護持して、かならず修証す。震旦の九宗の僧衆、ひとりも破夏せず。生前にすべて九夏安居せざらんをば、仏弟子・比丘僧と称すべからず。ただ因地に修習するのみにあらず、果位の修証なり。大覚世尊、すでに一代のあひだ、一夏も闕如なく修証しましませり。しるべし、果上の仏証なりといふことを。

　しかあるを、九夏安居は修証せざれども、われは仏祖の児孫なるべしといふは、わらふべし、わらふにたへざるおろかなるものなり。かくのごとくいはんともがらのこと葉をばきくべからず。共語すべからず、同坐すべからず、ひとつみちをあゆむべからず。仏

三国の仏祖の子孫である限り、未だかつてこれを行わない者は一人もない。外道は、未だこれを学んだことがない儀式である。

　この仏儀は、仏祖の一大事、仏祖の根本精神であるから、釈尊の菩提樹下における暁の成道に始まり、娑羅双樹下の涅槃の夕べに至る、ご一代の仏法の開演は、ただ安居の根本精神の体験、現成にあったのである。

　インドの五派の僧衆の主張は各々異なってはいるが、九旬の夏安居を護持して、必ず修証することは同一である。中国の九宗の僧衆もまた同じく一人も夏安居の禁足を破ったことはない。生前中に九夏安居しない者はすべて仏弟子、出家と称してはならない。安居はただ証りを得るための原因としての修行でなく、証りの上の修証である。大覚の人、大悟の体験者、釈尊はすでに一代の間、一夏も安居をかかされることなく修証せられたのである。ここで知らなければならないことは、釈尊の安居の修証は、証りの上の修証であるということである。

　このような道理を知らず、九夏安居の修証をしないで「我は仏祖の子孫である」と自称し、何の反省もなきものどもは、ほんとうに笑うべきやから、いや笑うに価しない愚かなもの達である。修行する人々はこのように言う徒輩の言葉を聞いてはならない。共に語ってはならない。共に坐禅してはならない。一つの道を歩いてはならない。仏法に於ては、他の修行者との対話を禁ずる梵

法には、梵壇の法をもて悪人を治するがゆゑに。

ただまさに九夏安居、これ仏祖と会取すべし、保任すべし。その正伝しきたれること、七仏より摩訶迦葉におよぶ。西天二十八祖、嫡嫡正伝せり。第二十八祖みづから震旦にいでて、二祖大祖正宗普覚大師をして正伝せしむ。二祖よりこのかた、嫡嫡正伝して、而今に正伝せり。震旦にいりてまのあたり仏祖の会下にして正伝し、日本国に正伝す。すでに正伝せる会にして九旬坐夏しつれば、すでに夏法を正伝するなり。この人と共住して安居せんは、まことの安居なるべし。まさしく仏在世の安居より嫡嫡面授しきたれるがゆゑに、仏面祖面まのあたり正伝しきたれり、仏祖の身心したしく証契しきたれり。かるがゆゑにいふ、安居をみるは仏をみるなり、安居を証するは仏を証するなり、安居を行ずるは仏を行ずるなり、安居をきくは仏をきくなり、安居をならふは仏を学するなり。

壇の法（黙の法）を科して破戒者に懺悔せしめるのであるから、ただまさに九夏安居は、これ仏祖であると了解すべきである。そして九夏安居は、真に仏祖であることを体験し、相続すべきである。

夏安居を正伝して来たのは、過去の七仏から、摩訶迦葉尊者に及ぶ。インドの二十八祖が嫡々正伝して来て、第二十八祖達磨大師が、自ら中国に渡られて、二祖大祖正宗普覚大師に正伝せられた。更に二祖より嫡々相伝えて現在に至り、目のあたり仏祖の門下として日本国に正伝している。すでに正伝せる仏祖の道場として安居している人々は、すでに九旬の夏安居を正伝しているのである。これらの人々と共に生活し、安居するのは真実の安居である。まさしく仏陀世尊の在世の時の夏安居から、後継者から後継者に手づから授けて来られた法である。この法は、仏の人格を仏の人格に直接に正伝し、祖師の人格を祖師の人格に直接に正伝し来ったのである。

仏祖の身心を直々に証契り、体験して来たのである。この道理であるから、安居を見るのは仏を見ることである。安居を証ることは仏を証ることである。安居を行ずるのは、仏を行ずるのである。安居を聞くのは仏を聞くのである。安居を修行するのは仏を修行することである。

おほよそ九旬安居は、諸仏諸祖いまだ違越しましまさざる法なり。しかあればすなはち、人王・釈王・梵王等、比丘僧となりて、たとひ一夏なりといふとも安居すべし、それ見仏ならん。人衆・天衆・龍衆、たとひ一九旬なりとも、比丘・比丘尼となりて安居すべし、すなはち見仏ならん。仏祖の会にまじはりて、九旬安居しきたれるは、見仏来なり。われらさいはひにいま露命のおちざるさきに、あるいは天上にもあれ、あるいは人間にもあれ、すでに一夏安居するは、仏祖の皮肉骨髄をもて、みづからが皮肉骨髄に換却せられぬるものなり。仏祖きたりてわれらを安居するがゆゑに、面面人人の安居を行ずるは、安居の面面人人を行ずるなり。恁麼なるがゆゑに、安居あるを千仏万祖といふのみなり。ゆゑいかんとなれば、安居これ仏祖の皮肉骨髄・心識身体なり。頂𩕳眼睛なり、拳頭鼻孔なり、円相仏性なり、払子拄杖なり、竹篦蒲団なり。安居はあたらしき

おおよそ九旬安居することを、諸仏諸祖は未だかつて違えられたことはない。このようなわけであるから、人王、帝釈天王、梵天王等は、僧となって、たとえ一夏でもよいから安居すべきである。その時は、それらの人々は仏を見ることができるであろう。また人間、天人、龍族等が、たとえ九十日の間でも、僧や尼僧となって安居すべきである。その時には、これらの人達は仏を見奉るであろう。我らが仏祖の道場に来て、九十日の夏安居を修行することは、仏を見ること、仏になることとである。

我らは幸いにこの生命が尽きない間に、或いは天上界に於ても、或いは人間界に於ても、すでに一夏安居することができるということは、仏祖の身心と、我らの身心とを取り換えることである。仏祖方が自ら参られて、我らを安居させられるのであるから、人々が安居することは、安居が人々の安居を行ぜしめるのである。

このような道理であるから、安居は千仏万祖であると明らかに断言し得るのである。その理由は、安居そのものが仏祖の人格、即ち仏祖の肉体、仏祖の精神である。仏祖の頭であり、眼であり、拳頭であり、鼻孔であり、仏性の円相であり、払子、拄杖（住持の持物）であり、竹篦（竹製で弓形の法具）であり、坐禅の蒲団である。安居というものは新しく作り出されたものではないが、古いものを更に今一度用いるのではない。古いものでもない。

をつくりいだすにあらざれども、ふるきをさらにもちゐるにはあらざるなり。

世尊告円覚菩薩、及諸大衆、一切衆生言、若経夏首三月安居、当為清浄菩薩止住。心離声聞、不仮徒衆。至安居日、即於仏前作如是言、我比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷某甲、踞菩薩乗、修寂滅行、同入清浄実相、住持。以大円覚、為我伽藍、身心安居。平等性智。涅槃自性、無繋属故。今我敬請、不依声聞、当与十方如来及大菩薩、三月安居。為修菩薩無上妙覚大因縁故、不繋徒衆。善男子、此名菩薩示現安居。

しかあればすなはち、比丘・比丘尼、優婆塞・優婆夷等、かならず安居三月にいたるごとには、十方如来、および大菩薩とともに、無上妙覚大因縁を修するなり。しるべし、優婆塞・優婆夷も安居すべきなり。

世尊が円覚菩薩と諸の大衆や一切衆生に申された。

「若し、夏安居の初日から三ヶ月間、安居を修行する者は、清浄菩薩位の身心清浄の境地を体験するであろう。心は声聞の境地を脱し、他の人々の力を借りないで安居の日に仏前に進み、このように言うであろう。

『私ら僧・尼僧及び在家の戒を受けた男の信者、女の信者らは、皆菩薩の境地に住んで、寂滅行（解脱の行）を修行し、清浄の境地に住して、仏智の世界を我が精舎と致します。この境地は身心安居して、仏智・涅槃（解脱）そのものであります。それ故、一切の迷妄、煩悩をすっかり脱することができました。我らはここに謹んで安居の徳を鑽仰し、この功徳を得たことを感謝いたします』と。

このように、一切の諸仏と菩薩と共に、三ヶ月安居することは、大円覚、即ち仏智の修証である。この修証は、仏智を自己の精舎とすることであり、自己の本性に徹することである。自己の仏智・円覚になりきることである。善男子よ。これを菩薩の安居の現成と名づけるのである」と。

このようであるから、僧・尼僧と在家の戒を受けた男女の信者等が、必ず毎年三ヶ月の安居を行ずる時は、十方如来及び大菩薩と共に仏智を修証する時で

この安居のところは、大円覚なり。しかあればすなはち、鷲峯山・孤独園、おなじく如来の大円覚伽藍なり。十方如来、及大菩薩、ともに安居三月の修行あること、世尊のをしへを聴受すべし。

世尊、於二一処一九旬安居。至二自恣日一、文殊倏来在レ会。迦葉問二文殊一、「今夏何処安居。」文殊云、「今夏在二三処一安居。」迦葉於レ是集レ衆、白槌欲レ擯二文殊一。纔挙二犍槌一、即見下無量仏刹顕現、一一仏所、有二一一文殊一、有二一一迦葉一、挙レ槌欲上レ擯二文殊一。世尊、於レ是告二迦葉一云、「汝今欲レ擯二阿那箇文殊一。」于レ時迦葉茫然。

である。ここで知るべきことは、在家の戒を受けた男女の信者も亦、安居すべきである。

この安居の所は、仏智である。霊鷲山も給孤独園も同じく如来の大円覚の伽藍である。一切諸仏と菩薩が大衆と共に、三ケ月の安居の修行を行じられるという釈尊の教えを、よく拝聴すべきである。

世尊が自恣の日（安居の最終日、八月十六日（新暦）、懺悔の日でもある）、或る処に於て、九十日の夏安居を行じられていた時、この安居の最終日になって、文殊菩薩が突然にやって来て、この安居に加わった。この時、摩訶迦葉尊者が、文殊菩薩にたずねた。

「今夏、尊公は、何処で安居していられたのか」

文殊菩薩が答えられた。「今夏は、三ケ処で安居していました。王宮の内の後宮で一ケ月、童子の学堂に於て一ケ月、もろもろの婬女の舎に於て一ケ月安居しました」

迦葉尊者は、この言葉を聞いて甚だ悦ばず、衆僧を集める合図の白槌を打って、文殊菩薩をこの集会より追放しようと思い、白槌を打とうとして槌を手にした時、忽ちに無量の仏寺が忽然として現われた。その仏寺のいずれにも、一人ずつ文殊菩薩がおり、一人ずつの迦葉尊者がいるのである。しかも迦葉が白槌を打って文殊菩薩を追放しようとしているのが見えた。世尊は、その時、大

圜悟禅師拈古云、鐘不撃不響、鼓不打不鳴。迦葉既把定要津、文殊乃十方坐断。当時好一場仏事、可惜放過一著。待釈迦老子道欲擯阿那箇文殊、便与撃一槌。看他作什麼合殺。

圜悟禅師頌古云、大象不遊兎径、燕雀安知鴻鵠。拠令宛若成風、破的渾如囓鏃。偏界是文殊、偏界是迦葉、相対各儼然。挙椎何処罰。好一劄、金色頭陀曾落却。

しかあればすなはち、世尊一処安居、文殊三処安居なりといへども、いまだ不安居あらず。もし不安居は、仏及菩薩にあらず。仏祖の児孫なるもの、安居せざるはなし。安居せんは、仏祖の児孫としるべし。安居するは、仏祖の身心なり、仏祖の眼睛なり、仏祖の命根なり。安居せざらんは仏祖の

迦葉尊者に言われた。

「お前はいま、どの文殊を追放しようとするのか」と。

大迦葉尊者は、茫然自失して過ちを悔い改めた。

圜悟克勤禅師が、公案を提起して、

鐘も打たなければ鳴らない。鼓も打たなければ鳴らない。法も行ぜなければ現われない。迦葉は安居の規矩の通りに文殊を追放せんとし、文殊は一切を超越して、仏法の規に捉れない無法を行じ、迦葉は有法を行じ、両者とも優劣なしである。両者共、一場の好仏行である。惜しむらくは一つだけ看過したことがある。それは、釈尊が大迦葉尊者に「お前は、どの文殊を追放しようとするのか」と言われた時、一槌を撃つと共に「看よ、誰か、この文殊と迦葉とを皆殺しにすることができるか」と言うべきであった。

圜悟禅師のこの古則をほめた偈に「この大乗の大象は、小乗の兎の通る小道を歩かない。燕雀はどうして大鵬の志を知ろうか。仏道の法規のままに従って、恰かも石工が音を立てて削るようなものである。また弓の名人が攻める時は敵を射殺し、敵の矢は歯で受けとめて鏃を嚙み砕くようなものである。全身心をもって安居を行ずるのも、仏法のあり方である。全世界の一切は、文殊の無法の安居であり、また迦葉の有法の安居である。共に仏と仏と相対して、一分一厘の間隙もない。だから白槌を手にとり上げて何を罰しようとするのか、この

児孫にあらず、仏祖にあらざるなり。いま泥木・素金・七宝の仏菩薩、みなともに安居三月の夏坐おこなはるべし。これすなはち、住持仏法僧宝の故実なり、仏訓なり。

おほよそ仏祖の屋裏人、さだめて坐夏安居三月つとむべし。

正法眼蔵安居第七十二

爾時寛元三年乙巳夏安居六月十三日、在二越宇大仏寺一示衆。

弘安二年夏安居五月廿日、在二同国

すぐれた一場の仏事に、金色の頭陀（仏）大迦葉尊者が、一切の「とらわれ」を脱落して、自由無礙の大解脱人となった風光である。」

このようであるから、釈尊の一ケ処の清浄の安居、文殊菩薩の不浄の三処の安居ではあるが、共に安居を行ずることには変りはない。

安居しない者は、仏でもなければ菩薩でもない。仏祖の子孫で安居しないものはない。安居する者は、誰でも仏祖の子孫であると知るべきである。安居する者は、仏祖の身心を、自己の身心とした者である。仏祖の眼を自己の眼とした者である。仏祖の生命を自己の生命とした者である。従って、安居しない者は仏祖の子孫でもなければ、決して仏祖になることのできない者である。

仏祖が安居を行じられる時、現在の泥仏・木仏・黄金仏・七宝の仏菩薩は、みな共に三ケ月の夏安居を行われるのであろう。これらのことは、仏宝・法宝・僧宝の三宝を奉持する昔からの故実であり、先例であり、仏の教えである。

およそ、仏祖の道を修行する人々は、必ず三ケ月の夏安居を勤めるべきである。

正法眼蔵第七十二巻・安居

時に寛元三年乙巳（きのとみ）夏安居、六月十三日、越前国、大仏寺に在って衆に示す

中浜新善光寺一書二写之。 義雲

弘安二年夏安居五月廿日、同国中浜新善光寺に在って之を書写す　義雲

正法眼蔵第七十三　他心通

西京光宅寺慧忠国師者、越州諸曁人也。姓冉氏。自受心印、居南陽白崖山党子谷。四十余祀、不下山門、道行聞于帝里。唐粛宗上元二年、勅中使孫朝進賚詔徴赴京。待以師礼。勅居千福寺西禅院。及代宗臨御、復迎止光宅精藍、十有六載。随機説法。時有西天大耳三蔵、到京。云得他心慧眼。帝勅令与国師試験。三蔵才見師便礼拝、立于右辺。師問曰、「汝得他心通耶。」対云、「不敢。」師曰、「汝道、老僧即今在什麼処。」三蔵曰、「和尚是一国之師、何得却去西川看競渡。」師再問、「汝道、老僧即今在什麼処。」三蔵曰、「和尚是一国之師、何得却在

西京光宅寺慧忠国師は越州諸曁（しょき）の人であって、姓は冉（ぜん）氏である。師の仏道相続の許しを得た後、南陽の白崖山の党子（とうし）谷の奥の一小院に住んでいたが、四十余年間、一日も山門を出なかった。

この厳しい修行の風聞が帝都に知れわたり、唐の粛宗の耳に入り、上元二年（七六一）に中使孫朝進が勅使として、国師を洛陽に請じ、師弟の礼を以って遇したのである。その後、勅によって千福寺の塔頭の西禅院に住わせた。その後の代宗の即位に際して光宅寺に住わせて、ここで修行すること十六年、修行僧の指導には各々の機根に従って親切に法を説かれた。

ある時、インドの大耳三蔵という学僧が洛陽に来朝した。三蔵は他心通（現在の人の心を知る）の名手と言われていた。帝は三蔵の力を試験するために、国師と対談させられた。

三蔵は国師をちらっと見て礼拝し、国師の右のあたりにたたずんだ。

国師が問われて「あなたは優れた他心通の持主と聞くが本当か」

天津橋上ニ、看ルコトヲ弄スル猢猻ヲ。」師第三問ニ、「汝道フベシ、老僧即今在ル什麼ノ処ニカ。」三蔵良ヤ久シウス、罔シ知ルコト去処ヲ。師曰ク、「遮野狐精、他心通在ル什麼ノ処ニカ。」三蔵無対ナリ。

僧問フ趙州ニ曰ク、「大耳三蔵、第三度、不レ見二国師ノ在処ヲ一。未審イブカシ、国師在ル二什麼ノ

三蔵が「ハイ少し許り」と答えた。

国師が問われた。「では答えなさい。今の老僧(私)の心は、どこにあるのか」

三蔵が答えた。「あなたは国王の師匠と言われる尊いお方ですのに、どうして西川に行って屈原祭りの奉納の船競走を見ておられるのですか」

国師は少し間をおいて、更に問われた「今の私の心は、どこにいるか、言いなさい」

三蔵が答えた。「国師ともあろう貴いお方が、天津橋上の猿まわしを、見ておられるのですか」

国師は三度目にも同じ質問をされた。「今、私の心のいるところはどこか」

三蔵しばらく考えたが、その心の在り場所が解らなかったので、答えることはできなかった。

「この野狐め、他心通とは一体、どこへ行ってしまったのか」

三蔵はこれにも答えられなかった。

三蔵は国師の質問の本旨を知らない。国師が老僧(私)と言ったのは、本来の自己、仏心の居処を尋ねているのに、三蔵は凡夫の常識で国師の試問に答えているから、何れも的はずれの答えに落ちてしまう。

大耳三蔵と国師との、この対話をある僧が趙州従諗禅師に問うた。「大耳三蔵が、国師の問いの第三回目のみ、国師の居処がわからなかったのは、どうい

処。」趙州云、「在二三蔵鼻孔上一。」
僧問二玄沙一、「既在二鼻孔上一、為二什麼一不レ見。」玄沙云、「只為二太近一。」
僧問二仰山一曰、「大耳三蔵、第三度、為二什麼一不レ見二国師一。」仰山曰、「前両度是渉境心、後入二自受用三昧一、所以不レ見。」

海会端曰、国師若在二三蔵鼻孔上一、有二什麼難一レ見。殊不レ知、国師在二三蔵眼睛裏一。
玄沙徴二三蔵一曰、汝道、前両度還見麼。
雪竇明覚重顕禅師曰、敗也敗也。
大証国師の大耳三蔵を試験せし因縁、ふるくより下語し道著する臭拳頭おほしといへども、ことに五位の老拳頭あり。しかあれども、この五位の尊

うわけですか」
趙州が答えられた。「三蔵の鼻の上に乗っかっていたからだ」
この答えを玄沙師備禅師に持ちかけて「国師が三蔵の鼻の上に乗っていたら、どうして見えないのですか」と聞いた。
玄沙は直ちに答えた。「あまり近すぎて眼を遮って見えないのだ」
また僧は、この話を仰山慧寂禅師の所に持って行き「大耳三蔵は、どうして国師の三度目の問いに限って、国師の居処が見えなかったのでしょうか」と聞くと、
仰山は「最初の二度は仏道の心境ではない。三度目には、三蔵に悟りの体験がないから、国師の悟境を見る力がないからである」
この話を海会守端が批判して言うのには「国師が、もし鼻孔上に坐っているなら見えないはずはない。鼻の先に坐っている国師の姿が見えないのは、多分、国師が三蔵の眼の中に入り込んでいるので、国師の姿が見えないことを知らないからだ」と。
また玄沙禅師は三蔵に対して「尊公、私に言いなさい。前の二度の答えは、国師の心の居処を見たのか、見ないのか」と。
雪竇明覚重顕禅師は「三蔵の敗けだ」という。
大証国師慧忠が大耳三蔵を試験せられたこの話の関係については、禅門の方

宿、おのおの諦当甚諦当はなきにあらず、国師の行履を覰見せざるところおほし。ゆゑいかんとなれば、古今の諸員みなおもはく、前両度は三蔵あやまらず国師の在処をしれりとおもへり。これすなはち、古先のおほきなる不是なり、晩進しらずばあるべからず。いま五位の尊宿を疑著すること両般あり。一者いはく、国師の三蔵を試験する本意をしらず。二者いはく、国師の身心をしらず。

しばらく国師の三蔵を試験する本意をしらずといふは、第一番に国師いはく、汝道、老僧即今在什麽処といふ本意は、三蔵もし仏法を見聞する眼睛ありやと試問するなり、三蔵おのづから仏法の他心通ありやと試問するなり。当時もし三蔵に仏法あらば、老僧即今在什麽処としめされんとき、出身のみちあるべし、親曾の便宜あらしめん。

に於ても、さまざまな意見や批判がなされてい来たが、いずれも的はずれのものが多い。中でも趙州、玄沙、仰山、海会守端、雪竇等の五人の禅師方の批評は妥当でなく、いずれも国師の悟境を見究めていない。

その理由は古来の禅門の人々も、この話についての批評では、前の二度の三蔵の答えは誤っていないで、国師の所在を知っていたと考えられている。この考え方は、全く先人らが大変な誤りを犯しているものというべきである。このことをよく究明せねばならない。この五人の禅師方の誤った批評を吟味してみるに、二面から考えることができる。

その一面は、国師が三蔵を試験する、その真意を知っていないということ。第二は、悟りそのものの体験者たる国師の全人格の悟境を見究めていないことである。

第一に、国師が三蔵を試験しているその本意が知られていないということは、第一番の質問に、国師が「このことを言ってみなさい。今、私は何処にいるのか」という本意は、三蔵は仏道の他心通としての眼を持っているかどうかとの試問である。更に、三蔵自らが言っている他心通を持っているかとの試験である。

三蔵に仏法が体験されていたなら、国師の問いの「私は今、何処にいるのか」と言った時、これに対する答えは、常識的な思慮分別の凡夫の答えではな

いはゆる国師道の老僧即今在什麼処は、作麼生是老僧と問著せんがごとし。老僧即今在什麼処は、即今是什麼時節と問著するなり。在什麼処は、這裏是什麼処在と道著するなり。喚什麼作老僧の道理あり。国師かならずしも老僧にあらず、老僧かならず拳頭なり。

大耳三蔵、はるかに西天よりきたれりといへども、このこころをしらざることは、仏道を学せざるによりてなり、いたづらに外道二乗のみちをのみまなべるによりてなり。国師かさねてとふ、汝道、老僧即今在什麼処。ここに三蔵さらにいたづらのことばをたてまつる。国師かさねてとふ、汝道、老僧即今在什麼処。ときに三蔵、ややひ

く、仏道の体験の上から常識的な思慮分別の一線を突破して、仏道体験の答えが自ら出たはずである。自由の「はたらき」が現成したはずである。

国師が「私はいま何処にいるか」という本意は「この私は何者なのか」ということを問うたと同じ内容である。また「私は何処にいるのか」の問いは「今の時節は、これ何であるか」の問いに等しい。「私は何処なのか」の問いは、「ここは何なのか」と言うことなのである。「私は何処にいるのか」ということの本意は、これらの意義であり、道理である。国師が老僧（私）と言ったのは、常識上の認識の対象としての形や姿でなく、仏道の上の悟りの眼に映じた老僧をいうのである。それは、本来の面目、仏心たる自己、真理としての自己、即ち仏心をいっているのである。それは「何を老僧と呼ぶのか」という試問なのである。

大耳三蔵は、はるかインドから来たのであるが、国師の試問の本意を知らないということは、仏道を究めていないことの証拠である。徒らにバラモン教や仏教でも、小乗の道を見学して来たにすぎないからである。この話の中で、国師が重ねて「言って見なさい。私は今何処にいるのか」との再度の問いに対して、三蔵は無駄な答えをしている。国師が三度目に「私はいま何処にいるのか」の問いに対して、三蔵は、茫然として言葉が無かったが、その時に国師は声を上げ「この野狐め、一体、お前の他心通はどこへいってしまったのか」と

さしくあれども、茫然として祗対なし。国師ときに三蔵を叱していはく、這野狐精、他心通在什麼処。かくのごとく叱せらるといへども、三蔵なほいふことなし。祗対せず、通路なし。

しかあるを、古先みなおもはくは、国師の三蔵を叱すること、前両度は国師の所在をしれり、第三度のみしらずみざるがゆゑに、国師に叱せらるとおもふ。これおほきなるあやまりなり。国師の三蔵を叱することは、おほよそ三蔵はじめより仏法也未夢見在なるを叱するなり。前両度はしれりといへども、第三度をしらざると叱するにあらざるなり。

おほよそ、他心通をえたりと自称しながら他心通をしらざることを叱するなり。国師まづ仏法に他心通ありやと問著し試験するなり。すでに不敢といひて、ありときこゆ。そののち、国師おもはく、たとひ仏法に他心通ありといひて、他心通を仏法にあらしめば恁麼なるべし、道処もし挙処なくば、仏

叱られたのであった。しかし三蔵は、一言の返えす言葉もない、仏法を知らないからである。

それなのに先人は、国師が三蔵を叱ったのは、前の二度の三蔵の答えではない。前の二度の試問の時は、国師の心の所在を知っていた。三度目の試問に答えが出来なかったから、国師の叱責を受けたのであると考えている。然し、それは大きな誤りである。国師が三蔵を叱ったのは、始めから三蔵が仏法の何ものかを、夢にも見たことがないことを見抜いていたからである。

大体、三蔵は自ら他心通を知り、行うことができると言いながら、他心通そのものを知っていないことを叱責せられたのである。国師は「仏法に他心通があることを知っているか」と問いただし、試験されたのである。それに答えて「ええ、少しは知っています」と返事をしたことから、国師は、たとへ仏法に他心通があるといっても、他心通がそのまま仏法であると参究すれば、答えも自ら仏法に適ったものとなり、適ったものでなければ仏法ではない、と考えられたのである。

三蔵が、三度目の試問に答えたとしても、前二度の如くであれば、やはりその答えは意味のない答えである。だから全部の答えについて叱るべきである。

法なるべからずとおもへり。三蔵たとひ第三度わづかにいふところありとも、前両度のごとくあらば、道処あるにあらず、総じて叱すべきなり。いま国師三度こころみに問著することは、三蔵もし国師の問著をきくことをうるやと、たびたびかさねて三番の問著あるなり。

二者いはく、国師の身心をしれる古先なし。いはゆる国師の身心は、三蔵法師のたやすく見及すべきにあらず、知及すべきにあらず。十聖三賢およばず、補処・等覚のあきらむるところにあらず。三蔵学者の凡夫なる、いかでか国師の渾身をしらん。

この道理、かならず一定すべし。国師の身心は、三蔵の学者しるべしみるべしといはば、謗仏法なり。経論師と斉肩なるべしと認ずるは、狂顚のはなはだしきなり。他心通をえたらんともがら、国師の在処しるべしと学することなかれ。

他心通は、西天竺国の土俗として、

今、国師が三度、試問したというのは、三蔵がもしも国師の試問のほんとうの意味を聞くことができたかどうかと、三度の試問となったのである。

第二の問題は、国師の大悟者としての人格を知る先人のないことである。世間並みでない国師の人格は、仏教学者には簡単には見抜くことはできぬ。十聖三賢や、菩薩や縁覚など三乗の者の明らかにすることのできぬ境地である。ましてや仏教学者など、凡夫の者に国師の全身心を知ることができようか。

この道理をよくよく見究めるべきである。国師の身心は、三乗の学者たちでも知ることができるという者があれば、それは仏道を誹謗する、仏道の破戒者である。もし国師と仏教学者とを同一視する者があれば、狂人の沙汰というべきであろう。

他心通を得た者達が、「国師の身心の在処を知る」と学んではならない。

他心通を学ぶ者は、現在でもインドの民間信仰として、これを修得している

これを修得するともがらままにあり。発菩提心によらず、大乗の正見によらず。他心通をえたるともがら、他心通のちからにて仏法を証究せる勝躅、いまだかつてきかざるところなり。他心通を修得してのちにも、さらに凡夫のごとく発心し修行せば、おのづから仏道に証入すべし。ただ他心通のちからをもて仏道を知見することをえば、先聖みなまづ他心通を修得して、そのちからをもて仏果をしるべきなり。しかあること、千仏万祖の出世にもいまだあらざるなり。すでに仏祖の道をしることあたはざらんは、なにかはせん、仏道に不中用なりといふべし。他心通をえたるも、他心通をえざる凡夫も、ただひとしかるべし。仏性を保任せんことは、他心通も凡夫もおなじかるべきなり。学仏のともがら、外道二乗の五通六通を、凡夫よりもすぐれたりとおもふことなかれ。ただ道心あり、仏法を学せんものは、五通六通よりもすぐれたるべし。頻伽の卵にある声、ま

者が僅かにあるということである。

他心通の修行者らは、正しい発心もなく、大乗仏教の正しい教えも知らず、また外道の他心通の功徳で仏法の悟りを開いた者がいたとは、未だ聞いたことがない。他心通を修得した後も、更に超能力などのない凡夫のように、ただ一心に発心し修行すれば、自ら仏道を悟る道にはいることができる。ただ他心通の力をもって、仏道を知り体得することができるなら古来の諸仏や諸祖は、いずれも皆、先ず他心通を得てから、仏道修行に入り、その功徳によって悟りを得たことであろう。そのような邪道は、古来の多くの仏祖の間には無いことである。すでに仏祖方が道を求めて修行したことを知ろうともしないなら、他に何を求めているのであろう。外道の他心通など、仏道の功徳とはかかわりのないことである。

神秘的な外道の他心通を得ていても、或いは、他心通を得てない凡夫も、仏道から見れば同じものである。仏性を護持し続け、やがて仏道に帰依せんとするときは、僅かな能力である他心通を得ている者も、何もない凡夫も同じように発心、修行しなければならない。仏道を学ぶ者は、外道や小乗の声聞や縁覚の間で用いる五通・六通の神通力のある者を、凡夫よりすぐれたものと思ってはならない。ただ道を求める心があって仏道を学ぶものは、五通・六通の者より優れているのである。それは迦陵頻伽の卵のようなものである。この鳥の声

さに衆鳥にすぐれたるがごとし。いはんやいま西天に他心通といふは、他念通といひぬべし。念起はいささか縁ずといへども、未念は茫然なり、わらふべし。いかにいはんや心かならずしも念にあらず、念かならずしも心にあらず。心の念ならんとき、他心通しるべからず。念の心ならんとき、他心通しるべからず。

　しかあればすなはち、西天の五通六通、このくにの薙草修田にもおよぶべからず、都無所用なり。かるがゆゑに、震旦国より東には、先徳みな五通六通をこのみ修せず。その要なきによりてなり。尺璧(せきへき)はなほ要なるべし、五通六通は要にあらず。尺璧なほ宝にあらず、寸陰これ要枢なり。五六通、たれの寸陰をおもくせん人かこれを修習せん。おほよそ他心通のちから、仏智の辺際におよぶべからざる道理、よくよく決定すべし。

　しかあるを、五位の尊宿、ともに三蔵さきの両度は国師の所在をしれりと

は、あらゆる鳥の声よりすぐれている。そのように仏道を修せんとする道心が他の心よりも優れていることは、このすぐれた鳥の初めから持っていた特性のようなもので、発心ということが何にもまして勝れているのである。更に今、インドで他心通というのは、他念通とでもいうもののことである。

　念の起きることは、多少は心の因縁によるというが、念の起らない前は何もないのであるから、笑うべきことである。まして心はどれもが念ではないのである。念もまた心に限らない。心が念でない時は、他心通は知ることができない。だからインドの五通・六通は、中国の田を耕し牛を飼って、万民に利益を与えている百姓の働きにも及ばない。何の価値もないものである。

　このようなことから、中国から東では、仏祖方はみな、五通・六通を修行しないのである。仏道の上では、少しも他心通は必要がないからである。住宅に塀は必要だが、五通・六通は必要ではない。然し塀の必要も、一家万代の重宝ではない。出家にとって最も必要なものは「時」である。寸陰を惜しむ心である。その最も必要な時を、不必要な五通・六通に費すことを誰が好んでするであろう。仏道を学ぶ者は、他心通と仏道の関係は、この道理であることを知って、他心通に対する態度を決め、仏道修行を専らにすることである。

　この道理を究めないで、趙州禅師などの五人の人々が、三蔵の前の二度の答えは国師の所在を知っていたと判断したのは、大きな誤りである。国師は仏祖

おもへるは、もともあやまれるなり。国師は仏祖なり、三蔵は凡夫なり、いかでか相見の論にもおよばん。

国師まづいはく、汝道、老僧即今在什麼処。この問、かくれたるところなし、あらはれたる道処あり。三蔵のしらざらんはとがにあらず、五位の尊宿のきかずみざるはあやまりなり。すでに国師いはく、老僧即今在什麼処とあり。さらに汝道、老僧心即今在什麼処といはず、老僧念即今在什麼処といはず。もともきゝしり、みとがむべき道処なり。しかあるをしらずみず、国師の道処をきかずみず。かるがゆゑに、国師の身心をしらざるなり。道処あるを国師とせるがゆゑに。もし道処なきは国師なるべからざるがゆゑに。いはんや国師の身心は、大小にあらず、自他にあらざること、しるべからず。頂𩕳あること、鼻孔あること、わすれたるがごとし。国師たとひ行李ひまなくとも、いかでか作仏を図せん。かるがゆゑに、仏を拈じて相待すべからず。国

である。三蔵は凡夫である。大体、仏祖である国師と、凡夫の三蔵との相見は、国師が試験する程の器ではなかった。国師は三蔵の何者かは初めから看破していたはずである。だから国師の質問が現実を捉えて「尊公の面前の私の存在は何か。我れの所在は何処か」との第一問が放たれた。それは人の心の正体やその動向を無理に探し求めなくても「老僧（私）の身心は、ここに明らかに現前している。何を求めるのか」という国師の質問となるのである。

だが、三蔵の答えは的をはずれた。国師を見るは、自分と同じ凡夫と考えて対したから、大きな錯誤が生じた。しかし凡夫の三蔵のこの錯誤は、余りにも当然のことで、別にとがめるべきでもなかったろうが、五人の禅師方の批判の誤謬は何としたことであろう。

国師の試問の「私は今、何処にいるのか」は「現実の私のありのままの相は何なのか、私は何であるか」との質問なのである。仏道を明らめていない三蔵の答えは、咎めるべき価値のあるものではないが、五人の禅師方の批判は誤りである。

すでに、国師の試問の「私は今、いずれの処にいるのか」と言われたのは、「私の心は何であるのか」、または「私の念（観念）は何であるのか」というのではない。それだから、国師の真意の根本を究め、これを直観して、三蔵の誤った答えを咎めるべき批判があるべきである。それなのに、国師の試問の語句

師すでに仏法の身心あり、神通修証をもて測度すべからず、絶慮忘縁を挙して擬議すべからず。商量不商量のあたれるところにあらざるべし。国師は有仏性にあらず、無仏性にあらず、虚空身にあらず。かくのごとくの国師の身心、すべてしらざるところなり。いま曹谿の会下には、青原・南岳のほかは、わづかに大証国師その仏祖なり。いま五位の尊宿、おなじく勘破すべし。

にのみ捉れて、常識的な凡夫の意見をもって、批評せられたことは、国師の身心が真の悟りの人、解脱者であることを知っていないからである。

国師の「老僧は今、何処にいるか」の試問の老僧の語に捉れ、単に現前の国師の相を国師の実体としてはならず、ましてや国師の身体の大小でもなく、自分とか他人とかを比較しての身心でもないことを知らねばならない。それは宇宙に唯一なる国師の身心、頭あり鼻ある真理として、仏身としての身心である。国師の修行生活がいかに暇がないとしても、証りを目的として修行されることはない（仏道の行は、修行することと、証ることは一つである。修証不二である）。仏を想起し、仏になることを予想して修行するのではない。国師はすでに仏法を修証した人である。仏道の体験者である。だから神通の修行や、神通の力で、この人の悟りの境地を推しはかることはできない。また虚無的な心や迷妄の心をもって批評してはならない。問うとか、または問わないとかという問題を越えているのである。

国師の悟境は虚無的な思想や、また凡夫の思量で批判することは不可能である。論議の課題とすべきではない。国師の悟境は、凡夫の量る仏性を持っているのでもなく、また仏性が無いのでもない。また虚空のような身心でもない。このような国師の身心はすべて知られていない。有無をはるかに超えた真の仏身心である。

趙州いはく、国師は三蔵の鼻孔上にあるがゆゑにみずといふ。この道処、そのいひなし。国師なにとしてか三蔵の鼻孔上にあらん、三蔵いまだ鼻孔あらず。もし三蔵に鼻孔ありとゆるさば、国師かへりて三蔵をみるべし。国師の三蔵をみること、たとひゆるすとも、ただこれ鼻孔対鼻孔なるべし、三蔵さらに国師と相見すべからず。

玄沙いはく、只為太近。まことに太近はさもあらばあれ、あたりにはいまだあたらず。いかならんかこれ太近。おもひやる、玄沙いまだ太近をしらず、太近を参ぜず。ゆゑいかんとなれば、太近に相見なしとのみしりて、相見の太近なることをしらず。いふべし、仏法におきて遠之遠なりと。もし第三度のみを太近といはば、前両度は

その頃、曹谿山の六祖慧能禅師の道場では、青原行思禅師と南岳懐譲禅師の二大弟子のほか真に仏祖の位に列する方には、大証国師（南陽慧忠禅師）あるのみである。趙州以下の五人の人々は、この偉大なる仏祖大証国師の仏身をよくよく観察して、その真実を看破るべきである。

趙州が国師を批評した言葉に「国師は、三蔵の鼻孔の上にあるから、三蔵には国師の居所が見えない」と言っているが、この語は意義がない。国師は何のために三蔵の鼻の上にいるのか。三蔵には未だ鼻はない。もし有りとするならば、国師の方が、逆に三蔵を見るであろう。国師と三蔵とは相見ることはないのである。

玄沙の批評は「余りに近すぎる」と言っているが、この語は適切な批評の言葉ではない。この「余りに近すぎる」とは何をいっているのか。玄沙自ら、この「余りにも近すぎる」の意義を知らぬ。この見る意義の参学がない。なぜならば、ただ近いから国師を見ることができぬとのみ知って、相見の意味がわかっていない。仏法では、遠いという意は、距離的な遠い近いの意味のものでなく、仏道自体をいうのである。

もし、三度目のみを「甚だ近し」というなら、前二度は甚だ遠いということになる。少々玄沙に聞きたいのは「あなたは何を称して甚だ近い」とするのか。拳をいうのか。眼をいうのか。今から後、甚だ近いから見えないなどとい

太遠在なるべし。しばらく玄沙にとふ、なんぢなにをよんでか太近とする。拳頭をいふか、眼睛をいふか。いまよりのち、太近にみるところなしといふことなかれ。

仰山いはく、前両度是渉境心、後入自受用三昧、所以不見。

仰山、なんぢ東土にありながら、小釈迦のほまれを西天にほどこすといへども、いまの道取、おほきなる不是あり。渉境心と自受用三昧とことなるにあらず。かるがゆゑに、渉境心と自受用とのことなるゆゑにみずといふべからず。しかあれば、自受用と渉境心とのゆゑを立すとも、その道取、いまだ道取にあらず。自受用三昧にいれば他人われをみるべからずといはば、自受用さらに自受用を証すべからず、修証あるべからず。仰山、なんぢ前両度は実に国師の所在を三蔵みるとおもひしれりと学せば、いまだ学仏の漢にあらず。

おほよそ大耳三蔵は、第三度のみに

うことはやめてもらいたい。

仰山禅師は、前二度は凡夫心で見て、三度目は仏心であるから見えないと言っているが、仰山禅師、あなたは中国におりながら、小釈迦の名声を遠くインドまでもとどろかせている名僧であるにも拘らず、今の三蔵に対する批評の語は大きい誤りを犯している。なぜなら凡夫心と仏心とは異ならない。仰山が、この二つを異なるから見ずということは言うべきでない。この凡夫心と仏心の二つを区別しているが、それは正しくない。悟りの境地に入れば、他人には我が悟境を見ることは許さぬとはいえない。もし入れないとすれば、悟りの境地であることを誰が証明するのか、もし証する他人がなければ、仏道の修行も悟りも現成しない。

仰山禅師よ、あなたが前の二回において、事実、国師の所在を三蔵が見たと考えるなら、あなたは残念ながら仏道を参学する人ではない。

大体、大耳三蔵は第三の国師の試問のみでなく、前の二度の時も国師の所在

あらず、前両度も国師の所在はしらず、みざるなり。この道取のごとくならば、三蔵の国師の所在をしらざるのみにあらず、仰山もいまだ国師の所在をしらずといふべし。しばらく仰山にとふ、国師即今在什麼処。このとき、仰山もし開口を擬せば、まさに一喝をあたふべし。

玄沙の徴にいはく、前両度還見麼。いまこの前両度還見麼の一言、いふべきをいふときこゆ。玄沙みづから自己の言句を学すべし。この一句、よきことはすなはちよし。しかあれども、ただこれ見如不見といはんがごとし。ゆゑに是にあらず。

これをききて、雪竇山明覚禅師重顕いはく、敗也敗也。これ玄沙のいふところを道とせるとき、しかいふとも、玄沙の道は道にあらずとせんとき、しかいふべからず。

海会の端いはく、国師若在三蔵鼻孔上、有什麼難見、殊不知国師在三蔵眼睛裏。これまた第三度を論ずるのみな

は知らなかったばかりでなく、仰山も知らなかったというべきである。

また私は少し仰山禅師に尋ねたい。国師の所在はどこか、仰山がもし、その時、口を開けば、まさしく一喝を与えるべきである。

玄沙が、このことをとり上げ詰問して「三蔵の前の二度の答えは国師の所在を知っていたのか」というのは、また玄沙の考えでもある。核心をついた言葉である。玄沙自らもよく考えなければならない。この一句は言うべきを言っているが、なお、甚だ近いから見えぬとか、凡夫心だから見えるとかなどと言っているようなものである。だから玄沙の言うところも本当のところは未だしである。

この話を雪竇山の明覚禅師重顕和尚は「敗けだ」と一言した。

玄沙の言うところが正当なら、このようにいえるが、もし正当でなければ、このようには言えないであろう。

海会守端が、この問題を批判して、国師がもし三蔵の鼻孔の上に座っているために国師を見ることができない、また三蔵の眼の中にはいり込んでいるから見えないというのは、三度目の三蔵の答えを論ずるのみである。前二度の場合もなお、まだ見ていないことを笑うべきことであるのに、それを笑わず、なぜ

り。前両度もかつていまだみざることを呵すべきを呵せず、いかでか国師を三蔵の鼻孔上にあり、眼睛裏にあるともしらん。もし恁麼いはば、国師の言句いまだきかずといふべし。三蔵いまだ鼻孔なし、眼睛なし。たとひ三蔵おのれが眼睛鼻孔を保任せんとすとも、もし国師きたりて鼻孔眼睛裏にいらば、三蔵の鼻孔眼睛、ともに当時裂破すべし。すでに裂破せば、国師の窟籠にあらず。

　五位の尊宿、ともに国師をしらざるなり。国師はこれ一代の古仏なり、一世界の如来なり。仏正法眼蔵あきらめ正伝せり、木槵子眼たしかに保任せり。自仏に正伝し、他仏に正伝す。釈迦牟尼仏と同参しきたれりといへども、七仏と同時参究す。かたはらに三世諸仏と同参しきたれり。空王のさきに成道せり、空王のちに成道せり、正当空王仏に同参成道せり。国師もとより娑婆世界を国土とせりといへども、娑婆かならずしも法界のうちにあ

国師を三蔵の鼻孔の上にあり、かつ眼の中にあるということも知らなかったのか。もしそのように言うなら、国師の言葉を未だ聴いていないと言うべきである。三蔵いまだ鼻孔なく（仏の生命の通ずる）、眼睛（仏の生命）もない。真理を照破していない。もし三蔵なりにあると言っても、国師が来て、その中に、もぐり込むとしたら、みな破裂してしまうであろう。すでに破裂してしまえば、国師の居所にはならぬ、と批判している。

　思うに、これらの五人の禅師らは、共に国師の真意を全く知っていない。国師は一世の大禅師である。世界での仏である。仏道を究め尽くして正しく伝えて来られた最高位の禅師である。真理を自ら正しく体験し、また他にも正しく伝えて来られたのである。この偉大な働きは、釈迦牟尼仏と同時に参学して来たが、また更に釈迦牟尼仏以前の七仏と同時に参究せられたのである。また、一方では過去、現在、未来の三世にわたる無限の時間に成道せられた。三世の仏・空王仏と同時に修行し、空王の前に成道し、空王の後に成道せられ、まさしく空王仏に同参、成道せられたのである。

　このようにいうと、いかにも他の世界の人のようであるが、国師はもとも

らず、尽十方界のうちにあらず。釈迦牟尼仏の娑婆国の主なる、国師の国土をうばはず、罣礙せず。たとへば、前後の仏祖おのおのそこばくの成道あれど、あひうばはず、罣礙せざるがごとし。前後の仏祖の成道、ともに成道に罣礙せらるるがゆゑにかくのごとし。

　大耳三蔵の国師をしらざるを証拠として、声聞縁覚人、小乗のともがら、仏祖の辺際をしらざる道理、あきらかに決定すべし。国師の三蔵を叱する宗旨、あきらめ学すべし。いはゆる、たとひ国師なりとも、前両度は所在をしられ、第三度はわづかにしられざらんを叱せんは、そのいひなし。三分に両分しられんは、全分をしれるなり。かくのごとくならん、叱すべきにあらず。たとひ叱すとも、全分の不知にあらず。三蔵のおもはんところ、国師の懡㦬なり。わづかに第三度しられずとて叱せんには、たれか国師を信ぜん。三蔵の前両度をしりぬるちからをもて、国師をも叱しつべし。

と、この世界を国土とされてはいるが、必ずしも常識的な世界の中ではない。釈迦牟尼仏が世界の主であるというのは、仏国の主をいうのである。だから国師の現実の国土は奪われることもなく、また、おおいかくされることもない。ちょうど仏祖方がそれぞれ成道されたが、その証悟は互いにかかわり合って、邪魔し合うことがないようなものである。前後する仏祖方の成道は、成道そのものだけで、漏れ出ていくものは何もないからである。

　大耳三蔵が国師を知らないことを証拠として、声聞、縁覚、小乗の人々は、仏祖のあるべき相を知らないことを篤と知ることである。国師が三蔵を叱咤せられた根本の仏道精神を明らめ学ぶことが肝要である。

　世にいう、たとえ国師であっても前二度はその所在を知られ、質問の一部の第三問で知らなかったことのみについて叱咤するということはおかしい。三回の質問を按分して知ることは全部を知ることである。このことは叱咤すべきことではない。たとえ叱咤するにしても、全部を知らぬからとの理由で叱咤すべきではないとしたら、三蔵の思うことは、かえって国師が慚愧せねばならぬことである。三問中の第三問が答えられなかったとして叱咤するというのは、国師の判断を是と信じてよいのか。三蔵は前二度の試問に答えた、その力で、今度はかえって国師を叱咤すべきである。

国師の三蔵を叱せし宗旨は、三度ながらはじめよりすべて国師の所在・所念・身心をしらざるゆゑに叱するなり、かつて仏法を見聞習学せざりけることを叱するなり、第一度より第三度にいたるまで、おなじことばにて問著するなり。第一番に三蔵まうす、和尚是一国之師、何得却去西川看競渡。しかいふに、国師いまだいはず、なんぢ三蔵まことに老僧所在をしれりとゆるさず、ただかさねざまに三度しきりに問するのみなり。この道理をしらずあきらめずして、国師よりのち数百歳のあひだ、諸方の長老、みだりに下語、説道理するなり。

前来の箇箇、いふことすべて国師の本意にあらず、仏法の宗旨にかなはず。あはれむべし、前後の老古錐、おのおの蹉過せること。いま仏法のなかに、もし他心通ありといはば、まさに他身通あるべし、他拳頭通あるべし、他眼睛通あるべし。すでに恁麼なら

然しながら国師が三蔵を叱咤したその根本精神は、三度とも始めからすべて国師の所在、その心、その観念を知らぬ故に叱咤したのである。かつて仏法についての参究修行が出来ていないことを叱咤せられたのである。

この根本的な仏道精神の上にたって第一問から第三問まで、同じ言葉で試問した時、その第一問に三蔵の答えは「和尚は是れ一国の師であられる。どうして世間の西川で船競走などを見物されるのですか」と問うた時、国師はまた三蔵の言った通りだと肯定していないのにも拘らず、重ねて二度三度、問うたことは、この国師が一問、二問、三問と、次から次へ質問した真意を知らず、その真意を看破しないで、国師の後、数百年の間、諸方の長老（すぐれた禅僧）が、みだりに批判の言説や議論をしているが、ここまで指摘し述べて来たことは、国師の真意に的中したものではないし、当然仏道の根本精神でもない。実に哀れむべきことは、この間、前後数百年の間における諸々の長老達が、各自に間違った批評や説明をしたことである。

仏法中にもし「他心通」があるというなら、他身通もあるであろう。他拳通、他眼睛通もあろう。そうすれば、自心通もあろうし、自身通もあろう。すでに、そのようなことになれば、自らの心を自ら自由に通達させることが、ここにいう自心通であろう。

このように言ってくると、自分の自由な他心通、自らの心のままの、思いの

ば、まさに自心通あるべし、自身通あるべし。すでにかくのごとくならんには、自心の自拈、いまし自心通なるべし。かくのごとく道取現成せん、おのれづから心づからの他心通ならん。しばらく問著すべし、拈他心通也是、拈自心通也是。速道速道。是則且置、汝得吾髄、是他心通也。

正法眼蔵他心通第七十三

爾時寛元三年乙巳七月四日、在二越宇大仏寺一示衆。

ままの他心通であろう。それが真の他心通である。

ここでちょっと私は皆に問うことがある。神通を用いるのがよいのか、自心通を使うのがよいのか。速かに言ってみなさい。しばらく時を借す。これを得ることは、達磨の二祖慧可大師に正伝した「汝、吾が髄を得たり」の、相手の髄を捉えることが他心通である。

正法眼蔵第七十三巻・他心通

この時、寛元三年乙巳七月四日、越前、大仏寺に在って衆に示す

正法眼蔵第七十四　王索仙陀婆

有句無句、如藤如樹。餧驢餧馬、透水透雲。

すでに恁麼なるゆゑに、

大般涅槃経中、世尊道、譬如大王告諸群臣仙陀婆来。仙陀婆者、一名四実。一者塩、二者器、三者水、四者馬。如是四物、共同一名。有智

禅の指導者が修行僧の指導に用いる方法は、言葉を用いて行う場合と無言で行う場合とがある。それは恰も、藤の蔓と樹木との関係のようなもので、指導者の自由な選択にまかせられるものである。

この指導者の自由な指導は、仏道修行にあっては唯一の修行の糧となり、駿馬や驢馬のように利鈍の修行者にそれぞれ応分に与えられ、彼らの身心を最も勝れたところまで育成し、水上に跳躍し、雲中を駆け廻るほどの、超越的な自由の力を得ることができるまでに指導されるのである。仏道の指導者がこのように自由自在のものであることは王索仙陀婆に等しい。

王索仙陀婆とは何か、について述べてみよう。

大般涅槃経に、釈尊の句として記している。

「譬えば大王が多くの臣下に命ずるに『仙陀婆来』といって告げるようなものである。仙陀婆という語は四種の事物の名を一括して呼ぶ代名詞で、塩、器、水、馬の四種を指すのである。智慧のある臣下は、王が索仙陀婆と言えば、そ

之臣、善知二此名一。若王洗時、索仙陀婆、即便奉レ水。若王食時、索仙陀婆、即便奉レ塩。若王食已欲レ飲レ漿時、索仙陀婆、即便奉レ器。若王欲レ遊、索仙陀婆、即便奉レ馬。如レ是智臣、善解二大王四種密語一。

　この王索仙陀婆、ならびに臣奉仙陀婆、きたれることひさし、法服とおなじくつたはれり。世尊すでにまぬかれず挙拈したまふゆゑに、児孫しげく挙拈せり。疑著すらくは、世尊と同参しきたれるは、仙陀婆を履践とせり。世尊と不同参ならば、更買草鞋行脚、進一歩始得。すでに仏祖屋裏の仙陀婆ひそかに漏泄して、大王家裏に仙陀婆あり。

の時は、王が手や顔を洗いたいと思っているのを察して、直ぐ水を運び、もし王が食事をしたいと思う時に、仙陀婆と言えば、塩を運び、もし食を終って漿(濃い飲物)を欲しいと思って仙陀婆と言えば、直ぐにその器を運び、もし遊びに出たいと思って仙陀婆と言えば、馬を曳き出して運ぶ。このような智恵者の家来は大王の四種の隠語を誤りなく理解して善処する」と。

　この王索仙陀婆、王の索める時に言う仙陀婆の語の内容と、家来が聞く仙陀婆の語の内容が寸分の相違もなく、両者の間は一つに理解し合っている。この王索仙陀婆の慣習がインドでは古い昔から相当に久しく行われて来ている。袈裟が用いられて来たことと同じように伝わって来ているのである。

　釈尊はこの話を捉えて涅槃経の中に挙げて示しておられるのであるから、古来の仏祖児孫も、盛んにこの話題を捉え、そしてこの問題の根本義を究め尽くして来たのであり、釈尊と同じように仏道を参究して真理を体験して来た者は、やはり仙陀婆を実践して来たのである。

　だから釈尊と同じように、この仙陀婆を実践しない未熟な者は出直して、もう一度、草鞋を買って諸国を行脚して正しい師について参究に徹し、仏道の真理を体験するがよい。この仏道の宝なる仏祖の仙陀婆の法は、大王の家から仏祖に移っている。

仏祖の仙陀婆はいかなるものであろうか。

大宋慶元府天童山宏智古仏上堂、示レ衆云、挙、僧問二趙州一、王索仙陀婆時如何、趙州曲躬叉手。雪竇拈云、索塩奉馬。師云、雪竇一百年前作家、趙州百二十歳古仏。趙州若是、雪竇不是、雪竇若是、趙州不是。且道畢竟如何。天童不レ免レ下二箇注脚一、差レ之毫釐、失レ之千里。会也打レ草驚レ蛇、不会也焼レ銭引レ鬼。荒田不レ揀老倶胝、只今信レ手拈来底。

大宋国の慶元府天童山の宏智（わんし）正覚禅師がある日、法堂（説教や儀式の殿上）の壇に上り、修行僧に問題を提唱して演べられた。

ある時、雪竇（せっちょう）が趙州（じょうしゅう）に問うた。「王索仙陀婆とはどういうことですか」と。趙州禅師はただ無言で腰を曲げ、両手を胸に当てて礼拝する姿勢をした（これは仙陀婆の根本的な真意の現成）。この礼拝の中に王の索める塩、器、馬、水の四種が全部完備されている。雪竇は、このことを採上げて「塩を索むれば馬を奉る」と。宏智禅師は、雪竇は百年前の大禅師であり、趙州は百二十歳長寿の偉い仏祖である。この問答で趙州の答えがもし正しいとすれば、雪竇の問いは正しくないことになろう。もし雪竇の問いが正しければ趙州の答えは正しくなくなる。さあ果してこの両師家（禅の指導者）の優劣はどうなのか答えてみなさい。

ここで宏智禅師もこの取捌きをせねばならぬ。もし少しでもその扱いを誤ると、天地はるかに隔たることになる。趙州や雪竇が、ただ言葉だけの了解ならば、「草を打って蛇を驚かす」と同じで余所（よそ）ごとになってしまって自分のものにはならない。むしろ了解しないといえば如何というに、銭を焼いて精霊（みたま）を招くお盆の祭に等しく、活きた仏法の了解にはならない。そこでこの二大禅師の境地は如何というに、一切の肯定、否定に拘らず、荒れはてた田を所きらわず牛に耕かせるという自由さが必要ではないか。その消息はちょうど、倶胝和尚が「仏道とは何か」の問いに対して、常に指を立ててその答えを一指に任せて

先師古仏上堂のとき、よのつねにいはく、宏智古仏。しかあるを、宏智古仏を古仏と相見せる、ひとり先師古仏のみなり。宏智のとき、径山の大慧禅師宗杲といふあり、南岳の遠孫なるべし。大宋一国の天下おもはく、大慧は宏智にひとしかるべし。あまりさへ宏智よりもその人なりとおもへり。このあやまりは、大宋国内の道俗、ともに疎学にして、道眼いまだあきらかならず、知人のあきらめなし、知己のちからなきによりてなり。

宏智のあぐるところ、真箇の立志あり。趙州古仏曲躬叉手の道理を参学すべし。正当恁麼時、これ王索仙陀婆なりやいなや、臣奉仙陀婆なりやいなや。雪竇の索塩奉馬の宗旨を参学すべし。いはゆる索塩奉馬、ともに王索仙陀婆なり、臣索仙陀婆なり。世尊索仙

境界を示したというが、趙州が雪竇に対してからだを曲げて礼拝したことも、倶胝が一指を立てて示し来たったことの自由さと、相通ずる両者の解脱せる脱落身心の境界がありのままに体験されている。

先師、天童如浄禅師が上堂の説法の時に「世間では宏智禅師のことを古仏（偉大な仏祖）と尊称している」といわれたが、その実、古仏中の古仏たるその真相に直接あい見えた祖師は私の考えでは、ただ先師のみである。

宏智禅師の時に、径山の大慧宗杲という南岳の遠孫である禅師がいた。世間の多くの人々は大慧は宏智禅師に斉しい大禅師と誤り伝えられて来た。どうかすると宏智よりも優れた禅師だとさえ誤認されていた。この誤りは大宋国内の僧俗は、仏教の学に冥く仏道に疎く、仏道の正しい眼が開けていないからである。正師を見る智がなく人を見る眼がないからである。

宏智禅師の説法はまことの仏道である。ここの修行僧の諸子は、この趙州古仏の曲躬叉手の道理をしっかり参考すべきである。この趙州の曲躬叉手の時、この姿体が王索仙陀婆はどうか、それとも家来の奉仙陀婆なのであろうかどうか、趙州にはその両面あることを知らねばならぬ。

また雪竇の語「塩を索むれば、馬を奉る」の仏道の趣意を参究しなさい。いうなれば塩を索める王に馬を奉る仙陀婆も、趙州の態度も共に王索仙陀婆であ

陀婆、迦葉破顔微笑なり。初祖索仙陀婆、四子、馬塩水器を奉す。馬塩水器のすなはち索仙陀婆なるとき、奉馬奉水する関棙子、学すべし。

南泉一日見鄧陰峯来、遂指浄缾曰、浄缾即境、缾中有水、不得動著境、与老僧将水来。峯遂将缾水、向南泉面前瀉。泉即休。

すでにこれ南泉索水、徹底海枯、隠峯奉器、缾漏傾湫。しかもかくのごとくなりといへども、境中有水、水中有境を参学すべし。動水也未、動境也未。

る。そしてまた、臣索仙陀婆である。世尊の拈華は仙陀婆を索めたものであり、迦葉の破顔微笑は、これに応じたのである。初祖達磨の索仙陀婆とは、四人の弟子の各自が、自己の悟道の体験を四種の馬、塩、水、器に代えて師に応えたのである。馬、塩、水、器が即ち索仙陀婆である時、それに従って馬を奉り、水を奉ることとは、索と奉との仙陀婆であることを示す関棙子（かんぬき）となる。仏道の関棙子を学ぶべきである。

南泉普願禅師の許に、ある日、鄧隠峰という僧が来た。その時、南泉は傍らにあった浄瓶（水指し）を指して「その中に水がはいっている。水を動かさないで持ってきなさい」と言う。鄧隠和尚は「はい」と答えるやいなや、立って浄瓶を捧げて南泉の坐っている正面に来て、南泉の頭から浄瓶の水を一気にそそいだ。

南泉禅師は無言のまま坐っていた。

これは、鄧隠和尚が仏道を体験しているということを示す禅の消息である。南泉が水を索めた時には、海の水が枯れ切って一摘の水もなくなるほど、徹底して水を索めたのである。鄧隠峰が南泉の頭上に水をそそいだときは、師も弟子も一体であり、師資一如の相である。索仙陀婆と奉仙陀婆とが相会した様子である。このように瓶の中の水と瓶とは一体である。瓶を運べば水はついてまわる。水と瓶とは別種のものだが、ここでは離れぬ一つの世界である。水を動

かそうとしても、水自らは動くものでもなく、瓶を動かそうとしても、運ばねばなければ動くものでない。

香厳襲燈大師、因僧問、「如何是王索仙陀婆。」厳云、「過遮辺来。」僧過去。厳云、「鈍置殺人。」

香厳襲燈大師に、ある僧が「王索仙陀婆とは何ですか」と問うた。香厳は「彼方へ行きなさい」と、言われた。僧は去って行ってしまった。香厳は僧の方を見て「人を馬鹿にしている」と独り言をいった。

しばらくとふ、香厳道底の過遮辺来、これ索仙陀婆なりや、奉仙陀婆なりや。試請道看。ちなみに僧過遮辺去せる、香厳の索底なりや、香厳の奉底なりや、香厳の本期なりや。もし本期にあらずば、鈍置殺人といふべからず。もし本期ならば、鈍置殺人なるべからず。香厳一期の尽力道底なりといへども、いまだ喪身失命をまぬかれず。たとへばこれ、敗軍之将さらに武勇をかたる。おほよそ説黄道黒、頂𩕄眼睛、おのれづから仙陀婆の索奉審審細細なり。拈拄杖、挙払子、たれかしらざらんといひぬべし。しかあれども、膠柱調絃するともがらの分上にあらず。このともがら、膠柱調絃をしらざるがゆゑに、分上にあらざるなり。

では大衆に問うが、香厳の「あちらへ行きなさい」と言ったのは、索仙陀婆なのか奉仙陀婆なのか、どちらなのか言ってみなさい。なお、ついでに聞くが、僧が去ってしまったことは、香厳の索仙陀婆なのか奉仙陀婆なのか、また、いずれにも拘らぬ自らの本心なのか、もし本心でなければ〝人を馬鹿にしている〟というべきではない。もし本心なれば〝人を馬鹿にしている〟とは言えない。

香厳禅師が全力をあげての答えは生命がけであることは免れない。香厳が「あちらへ行け」と言ったのを、平気で香厳を尻目に堂々と去ってしまった僧に一本とられた香厳は「人を馬鹿にしている」と独り語を言ったのは、恰も敗戦の将の武勇談に等しい。

およそ黄色いものを黒いというのは、歴代の仏祖の学人に対する卓越せる指導の手段である。いずれも、自らなる仙陀婆の索であり、奉である。相手の全部を徹見した上での手段である。そのためには、或いは拄杖を提起し、或いは

世尊一日陞座、文殊白槌云、諦観法王法、法王法如是。世尊下座。
雪竇山明覚禅師重顕云、列聖叢中作者知、法王法令不レ如レ斯。衆中若有ニ仙陀客一、何必文殊下二一槌一。
しかあれば、雪竇道は、一槌もし渾身無孔ならんがごとくば、下了未下、ともに脱落無孔ならん。もしかくのごとくならんは、一槌すなはち仙陀婆なり。すでに恁麼人ならん、これ列聖一叢仙陀客なり。このゆゑに、法王法如是なり。使得十二時、これ索仙陀婆なり。被十二時使、これ索仙陀婆なり。索拳頭、奉拳頭すべし。索払子、奉払子すべし。

払子で払う場合もあろう。
然しながら、琴柱（琴の弦を支える柱）を膠で琴につけてしまって琴が弾けると思うような無智の人々に、等しい仏道の指導者達は、仙陀婆の自由を得て拄杖を提起したり、払子を振ったりすることは、思いもよらないことである。
釈尊がある日、上堂せられた。釈尊は一言も言われなかった。文殊菩薩が白槌した（槌を砧に撃って音を発して大衆に知らせる。白は告知）。「仏道の王である釈尊の教えを究め尽くすことは、ただこのようなことである」と宣言された。それと同時に釈尊は、静かに説法の壇から降りられたのである。
雪竇山明覚禅師重顕は、この消息を見て、霊鷲山上の世尊の上堂には多くの聖賢が列席して、恰も叢林に樹木が並んでいるような光景であるが、その人たちの中で力量のある人ばかりが法王なる釈尊の、この無言の説法を知ったのである。然し、その法王の法令なるものは、文殊が如是といったようなものでなく、「このようなもの」ではないことを知るのである。なぜなら存在は一定してはいない。真理は常に変化し流動し続けているもの、無常なものである。しばらくも止め難いものである。その場にいた人々に、もしも聡明利智にして自由な妙手を振うものがあれば、あえて文殊が法王法如是などといって白槌する必要はないであろうと批判している。

然しながら雪竇の言っていることは白槌の一打が、もし白槌の全身が凡聖とか迷悟とかを穿鑿しないものならば、槌を下し、或いは下さないにしても、これは迷悟等に拘束されない脱落した「無孔」(完全無欠)のものであろう。もし、このようなものであれば、その一槌は、仙陀婆という外はないから、釈尊の説法の席に集り連っている諸聖方は、大方みな仙陀婆の客であると見てよかろう。だからさすがは文殊で、これらの諸聖の心中を知って一槌を下し「世尊の仏道はかくの如し」と判定したのである。

この文殊の賢明な態度こそは、一日中の時を自由自在に使いこなす仏道の指導者としての態度で、是れ正に索仙陀婆と見るべきである。しかし、この時の自由な使い手と使われるものとの間には、何らの差別のあるものではなく、師弟共に相通じて一体となる。だから師が索拳頭すれば弟子は奉拳頭し、師の索払子の時は弟子は奉払子すべきである。

しかあれども、いま大宋国の諸山にある長老と称するともがら、仙陀婆すべて夢也未見在なり。苦哉苦哉、祖道陵夷なり。苦学おこたらざれ、仏祖の命脈まさに嗣続すべし。たとへば、如何是仏といふがごとき、即心是仏と道取する、その宗旨いかん。これ仙陀婆

大宋国の諸山の長老と称する者たちは、仙陀婆については夢にも未だ見ぬことである。苦々しい限りである。仏道が地に落ちたというべきである。仏道の向上は、ただ教えを学び道を得るために、生命を賭して苦しみ修行しなければ完うし得ない。怠っては決してならない。

苦しみの修証の上にのみ仏祖の命脈を相続し、仏道の完成が実現する。仏道の正伝は、そこにのみ現成する。

にあらさらんや。即心是仏といふは、たれといふぞと審細に参究すべし。たれかしらん、仙陀婆の築著磕著なることを。

正法眼蔵王索仙陀婆第七十四

爾時寛元三年十月二十二日、在越州大仏寺示衆。

たとえば如何が是れ仏というがごとき、また即心是仏（万有は心であり、即ち仏心である）とは何かといえば、正に是れ仙陀婆なのであるということを究め尽くし体験すべきである。

この仙陀婆はいつでも、どこでも、いつも対面しているのだが、そのことを知り悟っているもの、それは誰であろうか、余りありそうにもない。

正法眼蔵第七十四巻・王索仙陀婆

この時、寛元三年十月二十二日、越前国、大仏寺に在って衆に示す

正法眼蔵第七十五　出家

禅苑清規云、三世諸仏、皆曰二出家成道一。西天二十八祖、唐土六祖、伝二仏心印一、尽是沙門。蓋以厳二浄毘尼一、方能洪二範三界一。然則、参禅問道、戒律為レ先。既非レ離過防非一、何以成仏作祖。受戒之法、応レ備二三衣鉢具並新浄衣物一。如レ無二新衣一、浣染令レ浄。入壇受戒、不レ得レ借二衣鉢一。一心専注、慎勿二異縁一。像二仏形儀一、具二仏戒律一、得二仏受用一、此非二小事一、豈可二軽心一。若借二衣鉢一、雖二登壇受戒一、並不レ得レ戒。若不二曾受一、一生為二無戒之人一。濫二厠空門一、虚受二信施一。初心入道、法律未レ諳、師匠不レ言、陥二人於此一。今茲苦口、敢望レ銘レ心。既受二声聞戒一、応レ受二菩薩戒一。此入法

禅苑清規に、過去、現在、未来の三世の諸仏とは、すべて在家の生活を離れて僧団に入り、仏道に定められた戒を受け、これを護り修行せられて後、悟りを開かれたと記されてある。インドに於ても釈尊以来の二十八代の祖師、中国の六代の祖師方も皆、出家成道によって、仏心印、即ち仏法の根本精神を伝えられた。

出家のすべては、仏道の戒律を保つことによって、身心を極めて清浄に整えるために、三界の師表となり得るのである。このようであるから、正しい師を求め参禅修行する際には、先ず戒律を先とするのである。

世間の迷いから脱れ、邪悪を近づけぬことは、先ず第一に仏道の戒律を護持しなければ、どのような方法をもってしても仏となり、祖師となることはできない。受戒しなければならない。出家の戒を受ける法は、三衣（三種の袈裟で大衣・七条衣・五条衣）と、鉢盂（はつう、応量器、食器の鉢）と座具（坐禅、就寝、礼拝の時に用いる長方形の敷物）と、新しい浄衣（下衣）を調えねばならぬ。

之漸也。

あきらかにしるべし、諸仏諸祖の成道、ただこれ出家受戒のみなり。諸仏諸祖の命脈、ただこれ出家受戒のみなり。いまだかつて出家せざるものは、ならびに仏祖にあらざるなり。仏をみ、祖をみるとは、出家受戒するなり。

摩訶迦葉、随順世尊、志求出家、冀度諸有。仏言、善来比丘、鬚

もし新しい浄衣のない時には、洗い浄めた衣を準備すべきである。受戒の道場に入る時は、衣や鉢盂を他から借用してはならない。一心を仏道に注いで、身心を慎しみ、仏の相、形を像どり、仏法の戒律を身につけ、仏の心を自己の心とする。これが、出家生活に於ては最も大切なことであるから、軽んじてはならない。もしも袈裟や鉢盂を借りて、たとえ受戒の道場に入って受戒したとしても、それは、受戒を得たことにはならない。

受戒の規則に従って受戒しなければ、一生涯、戒律を受ける機会を得ない人となってしまうだろう。無益に仏門に入り、空しく信者の布施を受ける人となってしまうであろう。新しく仏道に入門する者は、仏法の戒律を知らないから、師匠たる者がこの戒律を教えることがなければ、必ずその弟子をして邪道に陥れることとなるであろう。

それだから、今、ここで苦言を呈するのである。敢えて希望するのは、心に刻みつけて、この事を忘れないで欲しい。既に、声聞戒（仏の教を聞くのみで悟る人）を受けた者は、次には、菩薩戒（仏祖正伝の菩薩の戒、三帰、三聚浄戒、十重禁戒の十六条戒）を受けるべく精進努力すべきである。これは、仏法入門の漸進的段階であるからである。

大迦葉尊者は、釈尊について出家し、あらゆる迷妄を断ずることをこいねがって修行を続けた。世尊はある時、大迦葉尊者に対して「善く来た僧よ」と大

髪自落、袈裟著体。ほとけを学して諸有を解脱するとき、みな出家受戒する勝躅、かくのごとし。

大般若波羅蜜経第三云、仏世尊言、若菩薩摩訶薩、作是思惟、我於何時当捨国位、出家之日、即成無上正等菩提、還於是日、転妙法輪、即令無量無数有情、遠塵離垢、生浄法眼。復令無量無数有情、永尽諸漏、心慧解脱。亦令無量無数有情、皆於無上正等菩提、得不退転。是菩薩摩訶薩、欲成斯事、応学般若波羅蜜。

おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり、出家の日にあらざれば成満せず。しかあればすなはち、出家之日を拈来して、成無上菩提の日を現成せり。成無上菩提の日を拈出す

迦葉の修行の正しいことを認証し、ほめたたえられた、その途端に、顔も髪も自然に地に落ちて、袈裟がその体に搭けられた。仏道を修行して、煩悩を解脱する時はみな、出家して戒を受けることは過去の諸仏の足蹟によっても明らかである。

大般若波羅蜜多経第三巻の章句に、

「仏世尊のたまわく、もし菩薩達があって考えるに、私は必ずいつか国王の位を捨てて出家するその日、直ちに無上の菩提（証り）を成ずるであろう。またこの出家の日には、卓越せる説法を世の多くの人々に開演して、迷える人々の苦悩を離れ、仏の知恵の眼を開かしめ、限りない人々をして永遠に解脱（涅槃、最勝智）の境地を現成せしめるであろう。またこの解脱の境地を一歩も退くことなく、修行の勇猛心を与えるには、必ず般若波羅蜜多（仏智によって証る道）を参学修行すべきである」と。

このように菩薩達は正しく考え、この無上の悟りを成就しようとこい願うならば、まさに般若の知恵を喜ぶべきである。

およそ、無上の悟りは、出家受戒の日に成就するのである。出家受戒の時が、無上の悟りそのものである。その故に、即ち出家の日の外には、無上の悟りを成就することはない。出家の時は、無上の菩提(証り)が成就し現成する時である。無上の悟りの成就し現成する時は、出家の時である。この出家の時が、

る、出家の日なり。この出家の翻筋斗する、転妙法輪なり。この出家、すなはち無数有情をして無上菩提を不退転ならしむるなり。しるべし、自利利他ここに満足して、阿耨菩提不退不転なるは、出家受戒なり。成無上菩提、かへりて出家の日を成菩提するなり。まさにしるべし、出家の日は、一異を超越せるなり。出家の日のうちに、三阿僧祇劫を修証するなり。出家之日のうちに、往無辺劫海、転妙法輪するなり。出家の日は、謂如食頃にあらず、六十小劫にあらず。三際を超越せり、頂𩕳を脱落せり。出家の日は、出家の日を超越せるなり。しかもかくのごとくなりといへども、羅籠打破すれば、出家の日、すなはち出家の日なり。成道の日、すなはち成道の日なり。

在家の凡夫身をそのまま、転じて仏身となし無上菩提を得て、あらゆる衆生の為に説法の開演となるのである。またこの出家こそ、多くの衆生をして仏道に入らしめ、無上の菩提を体験して退転なからしめる自利々他の仏行なのである。

知るべきである。自利の行と利他の行が、ここに完全に一如のものになって無上の菩提を求めて不退であり、不動のものとなるのは、出家受戒以外にはない。無上の悟りの現成の時は、出家の時を無上の悟りたらしめ、体験させる時である。正に知らねばならぬのは出家の時は、初発心或いは証りなどという対立を超越した時である。絶対の時、解脱の時である。出家の時は三阿僧祇劫、無限の時が、出家の「而今」の時そのものであることを修証する時である。

出家の時は無限の時が無限の世界に往来して無限の説法をする時である。出家の時は一日という「しばらくの時」のことではない。六十小劫とか三際（インドの三季、即ち熱際時・雨際時・寒際時）とかいう有限の時でなく、時を超越した時である。仏の頂𩕳をとび超えた時である。仏知見を得たことすら脱落した時である。出家の日は、出家の日をすら脱落した日である。しかしながら、あらゆる執われを打破して身心脱落の境地を得れば、出家の日は出家の日であり。成道の日は成道の日である。即ち出家の日は成道の日であり、成道の日は出家の日である。

大論第十三曰、仏在祇桓、有酔婆羅門、来至仏所、欲作比丘。仏勅諸比丘、与剃頭著袈裟。酒醒驚怪、見身変異忽為比丘、即便走去。諸比丘問奉仏、「何以聴此酔婆羅門、而作比丘、而今帰去。」仏言、「此婆羅門、無量劫中、無出家心。今因酔後、暫発微心。為此縁故、後出家。如是種種因縁。出家破戒、猶勝在家持戒。以在家戒、不為解脱。」

仏勅の宗旨、あきらかにしりぬ。仏化はただ出家それ根本なり、いまだ出家せざるは仏法にあらず。如来在世、もろもろの外道、すでにみづからが邪道をすてて、仏法に帰依するとき、かならずまづ出家をこふしなり。

大智度論第十三に記されてある。

釈尊が、祇園精舎に安居せられていた時に、一人の酒に酔っぱらった婆羅門が仏の所にやって来て、出家になりたいと言う。そこで仏は、もろもろの僧に命じて頭髪を剃り、袈裟を着せさせられた。婆羅門僧は酔が醒めて、自己の身が変じて僧形となっているのを知ってびっくりして逃げ去った。そこで、もろもろの僧が仏におたずねした。

「どういう理由で、酔っぱらいの婆羅門に出家となることを許されたのですか。彼は、いま帰り去ってしまったではないですか」と。その時、釈尊は言葉を続けられた。

「この婆羅門は大昔から今日まで、出家しようなどと考えたことは一度もない。いま酒に酔った為に、しばらくの間に、ほんの僅かであるが出家になろうという心を発したに過ぎないが、しかしこの縁によって、後の世になってから出家するであろう」と。

このようないろいろの因縁がある。出家の破戒は在家の持戒よりも勝っている。在家の戒は解脱することができないからである。

釈尊の言葉の真意は明らかに知ることができる。それは、仏の教化は、ただ出家を根本とするのである。未だ出家しなくては、仏法を成就することはできないのである。釈尊がまだこの世におられた時、いろいろの外道が、今まで自

世尊あるいはみづから善来比丘とさづけまします、あるいは諸比丘に勅して剃頭鬚髪、出家受戒せしめまします に、ともに出家受戒の法、たちまちに具足せしなり。しるべし、仏化すでに身心にかうぶらしむるとき、頭髪自落し、袈裟覆体するなり。もし諸仏いまだ聴許しましまさざるには、鬚髪剃除せられず、袈裟覆体せられず、仏戒受得せられざるなり。しかあればすなはち、出家受戒は、諸仏如来の親受記なり。

釈迦牟尼仏言、諸善男子、如来見下諸衆生楽二於小法一、徳薄垢重者上、為二是人一説二我少出家、得二阿耨多羅三藐三菩提一。然我実成仏已来、久遠若レ斯。但以二方便一教二化衆生一、令レ入二仏道一、作二如レ是説一。

しかあれば、久遠実成は、我少出家

己の信奉して来た邪道を捨てて仏法に帰依する時は、必ず出家受戒を請わしめたのである。

釈尊は、或る時には、御自身の口から「善く来た僧よ」と親しく言われて出家を許された。或る時は、もろもろの僧たちに命ぜられて頭髪及び鬚・髪を剃って出家受戒をさせられた。その時、出家受戒の法が忽ちにその人の身心に具足せられるのである。出家受戒の功徳の大なることを知るべきである。仏の教化がその人の身心にしみ通るときには、頭髪は自然に落ち、袈裟はその身体を覆うのである。もしも諸仏が、未だ出家となることを許し給わない時には、鬚も髪も剃られないし、袈裟もその人の身体を覆うことはない。即ち仏道の戒律を受けることができないのである。

このようであるから、出家受戒は、諸仏、如来が親しく仏となることを予言し証明せられるのである。

釈尊が言われた。

もろもろの善男子よ、如来（仏、釈尊自らのこと）はもろもろの人々が、小乗の仏法を体得することをもって、能く事足れりとする徳薄く身心の垢の多いことを見て、これらの人々の為に、私は若くして出家し無上の菩提を得た。しかし実を言えば、私が菩提を体験していることは、久しい久しい過去からのことである（久遠実成）。ただ現在は方便をもって衆生を教化して仏道に入らしめる

なり。得阿耨多羅三藐三菩提は、我少出家なり。我少出家を挙拈するに、徳薄垢重の楽小法する衆生、ならびに我少出家するなり。我少出家の説法を見聞参学するところに、見仏阿耨多羅三藐三菩提なり。楽小法の衆生を救度するとき、為是人説、我少出家、得阿耨多羅三藐三菩提なり。

しかもかくのごとくなりといふとも、畢竟じてとふべし、出家功徳、それいくらばかりなるべきぞ。かれにむかうていふべし、頂𩕳許なり。

正法眼蔵出家第七十五

爾時寛元四年丙午九月十五日、在二越宇永平寺一示衆。

右出家後、有二御龍草本一、以レ之可レ書二改之一。仍可レ破レ之。

ために、このように仏道を説くのである。

釈尊が大昔に悟りを体験していたということは、私は迦毘羅国王子の若い頃に出家して菩提を体験したと言うことである。「私が若くして出家した」と言われるのは、徳薄く心の垢の多い小乗信奉の衆生も、ともに我れ若くして出家することである。

我、若くして出家するの説法を経験し参学するところに仏を体験し、悟りを体験するのである。小乗仏教の徒を救済する時、我、若くして出家し、無上の悟りを体験すと説く時である。しかしこのようではあるが、出家の功徳とはどんなものであろうかと問うべきである。応えていうべきである。出家功徳は無量無辺であると。

正法眼蔵第七十五巻・出家

この時、寛元四年丙午九月十五日、越前国、永平寺に於いて、衆に示す

右出家後、御龍草本有り。之を以て之を書き改める可し。仍って之を破るべし

訳者紹介

中村宗一（なかむら　そういち）

明治二十八年　名古屋に生まれる
大正九年　曹洞宗大学本科卒業
元曹洞宗教学部長、前善篤寺住職、前禅文化学院院長
平成元年五月十一日　示寂

主要著訳書

現代訳正法眼蔵（禅文化学院編）誠信書房　昭和四十三年
全訳正法眼蔵（全四巻）誠信書房　昭和四十六〜七年
正法眼蔵用語辞典　誠信書房　昭和五十年
正法眼蔵全巻要解　誠信書房　昭和五十四年
正法眼蔵主題書画　誠信書房　昭和五十六年
良寛の偈と正法眼蔵　誠信書房　昭和五十九年
良寛の法華転・法華讃の偈　誠信書房　昭和六十二年
禅の公案画　誠信書房　平成元年

1972年5月25日　第1刷発行
1992年2月10日　第12刷発行

全訳　正法眼蔵　巻三

定価は帯またはケースに表示してあります

訳者　中村宗一
代表者　中村宗淳
　　　　棚橋一晃
発行者　柴田淑子
東京都文京区大塚三—二〇—六
印刷者　西澤利雄
東京都墨田区京島三—六八—一四
発行所　株式会社　誠信書房
東京都文京区大塚三—二〇—六
振替口座　東京四—一〇二九五
電話　〇三(三九四六)五六六六

あづま堂印刷
清水製本

ISBN4-414-11203-6　C1315